

VU Research Portal

Met andere woorden.....

Couprie, H.C.

2006

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Couprie, H. C. (2006). *Met andere woorden..... Onderzoek naar de verzoeningsgedachte in het evangelie van Johannes. Een narratieve analyse.* [, Vrije Universiteit Amsterdam].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Met andere woorden...

Vrije Universiteit

Met andere woorden...

Onderzoek naar de verzoeningsgedachte in het
Evangelie van Johannes. Een narratieve analyse.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan de
Vrije Universiteit Amsterdam, op gezag
van de rector magnificus prof. dr. T. Sminia,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan
van de promotiecommissie van de faculteit der
Godgeleerdheid op donderdag 29 juni 2006
om 13.45 uur in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Hendrik Christiaan Couprie

geboren te Amsterdam

Promotor: prof. dr. M.C. de Boer

Voor Ineke

VU Uitgeverij
De Boelelaan 1105
1081 HV Amsterdam

info@vu-uitgeverij.nl
www.vu-uitgeverij.nl

© 2006 tekst: H.C. Couprie, Gouda

Illustratie omslag: 'Ecce Agnus Dei', Giovanni di Paolo (1455/60)
© Art Institute of Chicago

Boekverzorging: Thomas Wansing, Amsterdam

ISBN 90 5383 997 6
NUR 700

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written consent of the publisher.

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord 13

DEEL I: INLEIDING 17

Hoofdstuk één: vraagstelling en methode 19

A	Probleemstelling	19
B	Begripsbepaling	21
B.1	Verzoening in het Oude Testament	22
B.2	Verzoening in de Septuaginta (LXX)	24
B.3	Verzoening in het NT (behalve 1 Joh.)	27
B.4	Verzoening in 1 Joh.	28
B.5	Samenvatting	30
C	Deelvragen	32
D	Methodologische afweging	32
D.1	Genre van de evangeliën	33
D.2	Genre van het Evangelie van Johannes	34
E	Methodologische keuze	36
F	Narratieve analyse	38
F.1	Geïmpliceerde schrijver en geïmpliceerde lezer	39
F.2	Verteller en toehoorder	40
F.3	Gezichtspunt	41
F.4	Narratieve tijd	42
F.5	Plot	43
F.6	Personages	44
F.7	Stille communicatie	46
F.8	Misverstanden	46
F.9	Symboliek	47
F.10	Thematiek	49
F.11	Stijl	50
G	Beperkingen van de narratieve methode	51
H	Opzet van het onderzoek	53

Hoofdstuk twee: stand van zaken recent onderzoek 57

A	R. Bultmann	57
B	E. Käsemann	60
C	Th. Müller	63
D	J.T. Forestell	66
E	S.S. Smalley	68
F	W. Loader	70
G	M.C. de Boer	71
H	C. J. den Heyer	73

I	R. Metzner	76
J	T. Knöppler	79
K	J. Painter	80
L	Samenvatting	82

Hoofdstuk drie: ontstaansgeschiedenis 85

A	Het auteurschap	85
A.1	De dood van de geliefde discipel	88
A.2	De rol van de geïmpliceerde schrijver en de verteller	89
A.3	Het begrip γράψας in 21:24	90
A.4	Het begrip μαρτυρῶν in 21:24	95
B	Doelstelling en geadresseerde(n)	97
B.1	Doel	101
B.2	Geadresseerde(n)	103
B.3	De Johanneïsche gemeente	104
C	Aanleiding	106
C.1	Het judaïsme in de tijd van Jezus	107
C.2	Het judaïsme na Pasen	108
C.3	Het rabbijnse judaïsme	109
C.4	Het vroege christendom	109
C.5	Verbanning uit de synagoge	111
D	Karakter	115
E	Het Evangelie en zijn bronnen	119
F	Het Evangelie als eenheid	121
G	Samenvatting DEEL I	125

DEEL II: CRISIS 129

Hoofdstuk vier: duisternis 131

A	De Proloog	131
A.1	Licht en leven	136
A.2	Licht en duisternis	138
A.3	Wereld	143
A.4	Samenvatting	148

Hoofdstuk vijf: oorzaak van de crisis 151

A	Zondevergeving	153
B	Zonde in de wonderverhalen	154
C	In zonde sterven	157
D	Slaven van de zonde	159
E	Blindheid	162
F	De zonde van de haat	163
G	De Trooster en de zonde	166
H	Groter zonde	167
I	Samenvatting	169

Hoofdstuk zes: gevolg van de crisis 171

A	Scheiding en oordeel	171
A.1	Oordeel in LXX en OT	171
A.2	Oordeel in het NT	172
A.3	Oordeel bij Johannes	173
B	De betekenis van het oordeel	173
C	Het waarom van het oordeel	178
D	Het wanneer van het oordeel	180
E	De voltrekking van het oordeel	184
F	Het oordeel van de overste der wereld	187
G	De Geest en het oordeel	192
H	Samenvatting	195

DEEL III: LEVEN 197

Hoofdstuk zeven: van christologie naar soteriologie 199

A	Gods initiatief	199
B	Wie is Jezus?	200
B.1	Jezus, het Woord	200
B.2	Jezus, de Messias, de Christus	201
B.3	Jezus, de Zoon van God	205
C	Samenvatting christologie	207

Hoofdstuk acht: soteriologie 211

A	Wijnwonder (2:1–12)	212
B	De tempelreiniging (2:13–22)	213
C	De Samaritaanse vrouw (4:1–41)	217
D	De zoon van de hoveling (4:46–53)	224
E	Bethesda (5:1–47)	225
F	De blindgeborene (9:1–41)	228
G	De goede Herder (10:1–21)	230
H	Lazarus (11:1–44)	236
I	Het hogepriesterlijk gebed (17:1–26)	238
J	Samenvatting soteriologie	246

DEEL IV: KRUIS 251

Hoofdstuk negen: verzoeningstheologie 253

A	De Proloog (1:1–18)	255
A.1	De rol van de verteller in 1:14	256
A.2	Samenvatting	265
B	Het getuigenis van Johannes de Doper (1:29,36)	267
B.1	Het Lam Gods	268
B.2	Het wegnemen van de zonde (αἶρειν τὴν ἁμαρτίαν)	274

B.3	Het lam, dat de zonde wegneemt	275
B.4	Pascha in het OT	276
B.5	Pascha en 1:29	278
B.6	Het zoenoffer van Jezus volgens 1:29	281
B.7	Samenvatting	283
C	Nicodemus (3:1–21)	284
C.1	Samenvatting	289
D	Het brood des levens (6:1–71)	291
D.1	De rol van de verteller in hoofdstuk 6	292
D.2	De dood van Jezus in 6:51c	296
D.3	Jezus in de synagoge op Pasen	296
D.4	Plaatsvervanging	300
D.5	Het zoenoffer in 6:51c	303
D.6	Vers 6:51c en het OT	305
D.7	De harde reden	307
D.8	Samenvatting	309
E	De voetwassing (13:1–20)	310
E.1	Samenvatting	318

Hoofdstuk tien: Jezus' lijden en dood 321

A	Het proces	321
B	De kruisiging	324
C	De opstanding	330
D	Samenvatting hoofdstuk 10	331
E	Samenvatting DEEL IV	331

Samenvatting en conclusies 337

Summary and conclusions 351

Geraadpleegde literatuur 365

Voorwoord¹

Het is ruim veertig jaar geleden, dat ik in kerkelijk verband, als lid en later als gesprekleider, werd betrokken bij Bijbelkringenwerk en wij, als deelnemers, besloten het Evangelie van Johannes te behandelen. Een ietwat overmoedige keus misschien, want het gaat in dit Bijbelboek niet direct om ‘lichte kost’. Veel van de kringleden waren duidelijk nog niet direct aan de vaste spijs toe. Van Bultmann hadden we nog niet gehoord en het ‘two-level drama’ als exegetisch paradigma was nog niet beschikbaar. Maar ook voor ons gold, wat Leon Morris als een van de meest intrigerende dingen inzake het Evangelie van Johannes ziet: ‘While the scholars learnedly pursue their abstruse quests, ordinary men and women read the book without asking questions and find not only that they can understand it, but that they learn to their souls’ health’²

Sindsdien is het verlangen om verder te gaan met het onderzoeken van de Bijbel gegroeid, wat mij in het jaar 2000, na beëindiging van mijn ‘werkzame’ leven, ertoe gebracht heeft mij in te laten schrijven als deeltijdstudent bij de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit, waar ik, na overleg, een beperkt studieprogramma ben gaan volgen. Met het voorliggende proefschrift, resultaat van een enkele jaren durend promotieonderzoek, hoop ik mijn studie nu af te ronden. Bij de keuze voor het onderzoeksonderwerp lag het voor de hand opnieuw uit de rijkdom van het Evangelie van Johannes te putten, dat mij al zoveel jaren heeft geboeid.

Maar waarom dan een keuze voor het thema van de verzoening? Wat valt er nog over de verzoening te zeggen? Is hier geen sprake van een ‘uitgestudeerd’ thema? Heeft D.L. Wheeler het niet bij het rechte eind, als hij het in hoge mate onwaarschijnlijk acht, dat er nog iets nieuws te ontdekken valt op een terrein, dat al zoveel eeuwen onderwerp is geweest van intensieve aandacht en toegewijde arbeid?³ De werkelijkheid toont aan dat er nog geen reden is voor twijfel over de vraag of er in de wereld van het wetenschappelijk onderzoek voor de ‘verzoening’ als Bijbels thema nog wel voldoende belangstelling bestaat. Blijkens enkele recent verschenen studies bestaat er nog steeds voldoende motivatie om zich op dit nog lang niet geëffende pad van de verzoeningsleer te begeven op een zoektocht naar mogelijk nieuwe onderzoeksuitkomsten.⁴

De ‘oplossingen’ voor het probleem van de verzoeningsleer zijn legio en min of meer in te delen in onderdelen waarover overeenstemming bestaat dan wel in strijdpunten waarover

¹ In dit onderzoek zal iedere literatuurverwijzing voor de eerste maal volledig worden vermeld (auteur, titel, plaats van publicatie, datum van publicatie). Bij volgende keren blijft de verwijzing beperkt tot de naam van de auteur en het jaartal van publicatie.

² L. Morris, *New Testament Theology*, Grand Rapids 1986, p.225.

³ D.L. Wheeler, *A Relational View of the Atonement. Prolegomenon to a Reconstruction of the Doctrine*, New York 1989, p.113.

⁴ Enkele voorbeelden van de laatste 25 jaar: P. Stuhlmacher e.a., *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Stuttgart 1979; A. Schenker, *Versöhnung und Sühne: Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament: mit einem Ausblick auf das Neue Testament*, Freiburg 1981; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen, 1982; L. Morris, ‘The Atonement in John’s Gospel’, in: *Criswell Theological Review* 3.1, 1988; C.J. Den Heyer, *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema*. Kampen 1998; H. Baarlink, *Het evangelie van de Verzoening*, Kampen 1998; J.B. Green e.a., *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary Contexts*, Downers Grove 2000; T. Knöppler, *Sühne im Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu*, Neukirchen 2001; J. Painter, ‘Sacrifice and Atonement in the Gospel of John’, in: M. Labahn (e.a.), *Israel und seine Heilstradition im Johannesevangelium. Festschrift Johannes Beutler*, Paderborn 2004.

de meningen blijvend uiteenlopen. Nadat Anselmus van Canterbury aan het eind van de twaalfde eeuw in zijn *Cur Deus Homo* de leer der verzoening-door-voldoening ontwikkelde⁵ en in Petrus Abaelardus zijn belangrijkste opponent vond⁶, kwamen in de tweede helft van de twintigste eeuw de Nederlandse Gereformeerde theologen Wiersinga⁷ en Den Heyer⁸ bloot te staan aan felle kritiek van collega's en kerkleiding vanwege hun publicaties, waarin zij achter de traditionele verzoeningsleer vraagtekens plaatsten en deze als onBijbels afficheerden.⁹

Staande aan de zijlijn van dit theologisch strijdveld en getroffen door het zich hier op-nieuw aftekenend beeld van verdeeldheid met betrekking tot de leer van de verzoening, drong in toenemende mate de vraag zich aan mij op, welke rol het vierde evangelie in deze gedachtewisseling zou kunnen spelen.¹⁰ Een vraag, die mede bepalend is geweest voor de keuze van dit onderzoeksonderwerp.

Bij de totstandkoming van dit proefschrift heeft een aantal personen een rol gespeeld, die ik in dit voorwoord apart wil noemen. Daarbij denk ik allereerst aan mijn promotor prof. dr. M.C. de Boer, wiens inspirerende colleges Exegese Nieuwe Testament mij tot de keuze voor dit onderzoeksonderwerp hebben gebracht. Vervolgens ben ik hem zeer erkentelijk voor de wijze waarop hij mij bij de uitvoering van dit promotieonderzoek heeft begeleid. Aan de ene kant scherpzinnig en accuraat, waar het de wetenschappelijke toetsing betrof van de door mij aangeleverde concepten, aan de andere kant stimulerend en bemoedigend, waar het de voortgang van mijn onderzoek betrof. Zijn vriendschappelijke en persoonlijke benadering vormde een grote stimulans voor mij dit onderzoek tot een goed einde te brengen.

Vervolgens wil ik de hoogleraren en docenten bedanken, die bereid waren om in de beoordelingscommissie zitting te nemen en zo hun zeer gewaardeerde bijdrage hebben geleverd aan het met goed gevolg afronden van dit promotieonderzoek. Mijn dank gaat verder uit naar de medewerkers van secretariaat en bibliotheek voor de professionele wijze waarop zij hun aandeel hebben geleverd bij de totstandkoming van dit proefschrift.

Boven alles gaat mijn dank echter uit naar Ineke, mijn vrouw, aan wie ik dit proefschrift opdraag. Zij was het die mij na beëindiging van mijn loopbaan stimuleerde om deze studie en het daarop volgende promotieonderzoek aan te vangen en heeft met veel geduld de voor haar minder plezierige kanten van een dergelijke keuze aanvaard. Zonder haar liefdevolle zorg en belangstelling was dit proefschrift nimmer tot stand gekomen.

Ik breng dank aan Hem, die mij kracht gegeven heeft.

1 Timoteüs 1:12.

⁵ Zie bv. H. Berghs e.a. (red.), *Een inleiding in het denken van Anselmus van Canterbury*, Leuven 1995.

⁶ Zie bv. R. Thomas, *Petrus Abaelardus (1079–1142)*, Trier 1980.

⁷ H. Wiersinga, *De verzoening in de theologische discussie*, Kampen 1971 (dissertatie).

⁸ Den Heyer 1998.

⁹ Deze kritiek kwam o.a. tot uitdrukking in enkele bijdragen over het thema van de 'verzoening' in de landelijke dagbladpers en in enkele kerkelijke periodieken, zoals o.a. K. Runia in: *Centraal Weekblad*, 14 en 21 maart 1997; Eep Talstra in: *Trouw*, 20 augustus 1997; J.S. Vos, 'De plaatsvervangende zoendood van Jezus in de synoptische evangeliën. Een bijdrage aan het debat over de verzoening', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 98ste jaargang 1998, pp.147–157; Hildebrand B. Bijleveld in: *Trouw*, 12 april 2000; W.Balke in: *Confessioneel*, 21 december 2000 en G.W.Marchal, in: *Confessioneel*, 1 februari 2001.

¹⁰ Zo vraagt Den Heyer zich af of het vierde evangelie in het kader van de discussie over de verzoeningsleer, nu negentienhonderd jaar na datum, nog wel actueel is (1989, pp.112v).

DEEL I: INLEIDING

HOOFDSTUK EEN: VRAAGSTELLING EN METHODE

A Probleemstelling

Aan het einde van het voorlaatste hoofdstuk van het Evangelie van Johannes informeert de evangelist zijn lezers over de beweegredenen, waarom hij zijn boek geschreven heeft. Niet alle tekenen, zo deelt hij mede, die Jezus voor de ogen van zijn discipelen heeft gedaan, zijn in zijn boek beschreven. De tekenen, die hij wel heeft beschreven, hebben een tweeledig doel:

20:31a ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ
opdat gij (de beoogde lezers) gelooft, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God,
καὶ (en)
20:31b ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.¹
opdat gij, gelovende, leven hebt in zijn naam.²

In deze verzen geeft de schrijver van het evangelie³ aan, dat hij met het schrijven van het verhaal wil bereiken, dat zijn lezers in Jezus als ‘de Christus, de Zoon van God’ geloven met als gevolg, dat zij het ‘leven’ zullen verwerven.⁴ Christologie en soteriologie zijn de hoofd-thema’s in dit Bijbelgedeelte, waarbij het gaat om het heil in ruime zin: het heil, dat God de mens heeft bereid in zijn Zoon Jezus Christus. Over de soteriologie van het evangelie als onafhankelijk thema is weinig geschreven. Meestal wordt het aan de orde gesteld in relatie tot andere thema’s. Zo ook, waar het de soteriologie van het Evangelie van Johannes betreft, waar, zo blijkt uit 20:30,31, het heil in Christus wordt verbonden aan de term ζωή (leven), waarmee de evangelist aangeeft wat het resultaat is van het heil: het verwerven van een nieuw leven, een leven in gemeenschap met God (17:3). Dit ‘leven’ is het uiteindelijke doel, dat wordt bewerkstelligd door het geloof.⁵
Voor het begrip ‘leven’ staan in het vierde evangelie twee van elkaar te onderscheiden Griekse woorden nl. ψυχή en ζωή. In 10:11,15,17; 12:25; 13:37 en 15:13 wordt het woord ψυχή gebruikt voor het natuurlijke leven: het leven, dat God de mens schenkt, maar waarvan de dood het einde is. Het woord ζωή komt 36 maal voor in het evangelie⁶, ook wel omschreven

¹ De Griekse tekst in dit onderzoek is ontleend aan *Novum Testamentum Graece*, Kurt Aland, 27. revidierte Auflage, 5. korrigierter Druck, Münster, 1998.
² De Nederlandse tekst in dit onderzoek is ontleend aan de Bijbelvertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap uit 1951, tenzij anders vermeld.
³ In §3A komt het auteurschap van het vierde evangelie ter sprake.
⁴ In §3B wordt nader ingegaan op de uitleg van dit tekstgedeelte.
⁵ R.W. Thomas, ‘The meaning of the terms “Life” and “Death” in the Fourth Gospel and in Paul’, in: *Scottish Journal of Theology*, vol.21, no.1, 1968: ‘Life then is a term eminently suited to “describe the content of salvation” – because salvation as unfolded in Scripture covers the whole man, to count the old life as loss to gain newness of life, leading on to fairer vistas of eternity (John 12:25)’, p.206. Zie ook J.G. van der Watt, ‘Salvation in the Gospel According to John’, in: *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*, J.G. van der Watt (ed.), Leiden 2005, pp.101–131, in het bijzonder pp.101,124.
⁶ 1:4 (2x); 3:15,16,36 (2x); 4:14,36; 5:24 (2x),26 (2x),29,39,40; 6:27,33,35,40,47,48,51,53,54,63,68; 8:12; 10:10,11,15,17,28; 11:25; 12:25,50; 13:37; 14:6; 15:13; 17:2,3; 20:31.

als ‘eewig leven’ (ζωή αἰώνιος) (17 maal)¹. In al deze teksten betreft het begrippen met een duidelijk soteriologische betekenis. ‘Eewig leven’ is het leven, dat God zelf leeft en dat ook de Zoon van God ontvangen heeft van zijn Vader (5:26; 6:57). Dit ‘eewig leven’ schenkt de Zoon aan de mensheid (1:4) met welk doel Hij onder de mensen is komen wonen (10:10), een leven, dat niet door de dood vernietigd kan worden (11:26); het is een gave die de Christen alleen maar kan ontvangen en bezitten, wanneer hij gelooft in Jezus (3:16; 5:24; 20:31), want Jezus is immers zelf ‘het leven’ (11:25; 14:6). Zoals 17:3,6 weergeeft, gaat het in het ‘eewig leven’ om het ‘kennen’ van God en zijn Zoon, wat betekent, dat de mens een levende en intieme relatie heeft met de Vader en met Jezus, een relatie die tot stand komt door het geloof in Jezus en het horen en bewaren van zijn woorden (2:22; 4:41,50; 5:24,47; 6:63,68; 8:31,47; 12:47,48; 15:3,7,20; 17:20).² Onmiskenbaar is ‘leven’ een favoriete theologische uitdrukking voor Johannes, voor sommige schrijvers reden om het vierde evangelie als het ‘Gospel of Life’ te kwalificeren.³

Uitgaande van dit ruimere begrip ζωή (leven) dat het centrale thema vormt van het evangelie, komen we in het kader van dit onderzoek tot de volgende centrale vraagstelling: *Speelt de dood van Jezus in het evangelie een rol in de totstandkoming van ‘eewig leven’ en zo ja, ziet Johannes deze dood als een zoendood?*⁴ *Kan het ‘eewig leven’ bij Johannes derhalve beschouwd worden als een vorm van verzoend zijn/worden?*

Deze vragen komen voort uit de volgende waarnemingen: In de eerste brief van Johannes, een brief die op vele punten verwantschap vertoont met het Evangelie van Johannes en waarschijnlijk uit hetzelfde milieu stamt⁵, gaat het evenals in het evangelie zelf om ‘leven’ (1:1,2; 3:14,16 [2 maal]; 5:12 [2 maal],16) of ‘eewig leven’ (1:2; 2:25; 3:15; 5:11,13,20). In dit geschrift wordt dit thema duidelijk in verband gebracht met de dood van Jezus en die dood wordt, getuige onderstaande passages uit de eerste brief van Johannes, beschouwd als een zoendood⁶:

- 1:7 τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.
het bloed van Jezus, zijn Zoon, reinigt ons van alle zonde (zie 5:6–8).
- 1:9 πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθάριση ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.
Hij is getrouw en rechtvaardig, om ons de zonde te vergeven en ons te reinigen van alle ongerechtigheid.

¹ 3:15,16,36; 4:14,36; 5:24; 6:27,40,47,54,68; 10:28; 12:25,50; 17:2,3.

² Zie voor een gedegen studie van dit begrip: R.E. Brown, *The Gospel according to John*, The Anchor Bible, Garden City 1966, pp.505–508.

³ G.R. Beasley-Murray, *Gospel of Life. Theology in the Fourth Gospel*, Peabody 1991, p.2; F.V. Filson, ‘John, the Gospel of Life’, in: *Current Issues in New Testament Interpretation. Essays in honour of Otto A. Piper* (W. Klassen e.a., eds.), London 1992, pp.111–123.

⁴ ‘Zoendood’ betekent hier dat de dood van Jezus wordt beschouwd als een middel om ‘verzoening’ tot stand te brengen tussen God en mens. Zie volgende paragraaf voor precisering.

⁵ Zie o.a. V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching*, London 1940: ‘There is a good reason to think that, in view of the remarkable similarity of language and thought between the Gospel and 1 John, including as it does characteristic teaching on love, life, the Fatherhood of God, and mystical with Christ, the two writings are the product of one and the same mind’ (pp.134); Brown, *The Epistles of John*, The Anchor Bible, vierde druk, Garden City 1985, pp.19–35; Morris 1986: ‘It is agreed that, even if the Gospel of John and the three letters were not written by the same man, they came from the same circle ... The Johannine writings belong together’ (p.287).

2:1–2 εἰάν τις ἁμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον· καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.

als iemand gezondigd heeft, wij hebben een voorspraak bij de Vader, Jezus Christus, de rechtvaardige, en Hij is een verzoening voor onze zonden, en niet alleen voor de onze, maar ook voor de zonden van de hele wereld.

4:10 θεόν ... ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.
God ... heeft zijn Zoon gezonden als een verzoening voor onze zonden.

De dood van Jezus neemt een belangrijke plaats in in het verhaal van het evangelie. In de hoofdstukken 18–19 van het evangelie wordt stilgestaan bij Jezus’ arrestatie en kruisiging, terwijl er in de daaraan voorafgaande hoofdstukken telkens wordt verwezen naar of gezinspeeld op Jezus’ komende dood (o.a. 1:29; 2:5,19–22; 3:14,16; 6:51c; 7:6,30,33; 10:17–18; 12:31–33). Ook het thema ‘reinigen’ (καθαρίζειν), dat in 1 Johannes in verband wordt gebracht met ‘verzoening’ (1 Joh. 1:7–2:2), komt in het evangelie voor, te weten in het verhaal van de voetwassing (13:10–11: καθάρος = rein) en in de gelijkenis van de ware wijnstok (15:3). Het Griekse zelfstandig naamwoord voor ‘verzoening’ (ἰλασμός) en het daarmee verwante werkwoord ‘verzoenen’ (ἰλάσκομαι) komen echter in het evangelie niet voor. Denkt de schrijver van het vierde evangelie hier dus anders over of is het meer een kwestie van een andere aanpak of genre of een andere uitdrukkingwijze om dit thema voor het voetlicht te brengen? Gaat hij voorbij aan het thema ‘verzoening’ zoals dat in 1 Johannes of elders in het Nieuwe Testament wordt verwoord of gebruikt hij alleen andere bewoordingen voor hetzelfde thema?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden is het voor alles nodig om de begrippen ‘verzoenen’, ‘verzoening’, ‘zoendood’ en dergelijke duidelijk te omschrijven aan de hand van de Hebreeuwse woorden uit het Oude Testament (OT), de Griekse woorden uit de Septuaginta (LXX) en Nieuwe Testament (NT) en zo tot een juiste begripsbepaling te komen. Uiteraard zou het onderzoeksgebied uitgebreid kunnen worden tot bronnen van het intertestamentaire jodendom en in het bijzonder de Qumranrollen.⁷ De vraag is dan echter in hoeverre de evangelist Johannes met deze bronnen vertrouwd was. In een later stadium zal deze vraag aan de orde komen (zie §3E) en zal dus mogelijk ook aan de orde komen hoe de evangelist bij het redigeren van zijn evangelie met deze overlevering is omgegaan.

B Begripsbepaling

Inventariserend stellen we vast, dat het Griekse woord ἰλασμός (verzoening) alleen maar voorkomt in bovengenoemde passages (1 Joh. 2:2; 4:10) en verder nergens anders in het NT. Het werkwoord ἰλάσκομαι (verzoenen) komt wel elders in het NT voor, nl. in Luk. 18:13 en

⁶ Zie bv. M.C. de Boer, ‘The Death of Jesus Christ and his Coming in the Flesh (1 Joh. 4:2)’, in: *Novum Testamentum*, Volume xxxiii, 1991, pp.326–346 en idem, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*, Kampen 1996, pp.219,227v,234,253–271,271–283.

⁷ Zie bv. B. Janowski, ‘Sühne’, in: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hrsgb. von Erwin Fahlbusch, vierde Band, dritte Auflage, Göttingen 1996, p.554, die aangeeft, dat de Qumrangemeente in haar visie op de verzoening voor een deel zich aansluit bij de OT-gegevens: God als subjeet der verzoening (o.a. 1QS 2,8; 1QH 4,37; CD 2,4v).

in Heb. 2:17. Ook treffen we in Rom. 3:25 en Heb. 9:5 een duidelijke parallel aan in het woord ἱλαστήριον (zoenmiddel resp. zoendeksel). De oorsprong van deze begrippen zoals die worden gebezigd is terug te vinden in het Hebreeuwse OT zelf en in de Septuaginta, de Griekse vertaling van het Hebreeuwse OT (LXX).¹

B.1 Verzoening in het Oude Testament

Het OT geeft een beschrijving van de voortdurende confrontatie tussen een jammerend volk, dat hardnekkig weerstand biedt tegen zijn Schepper en Verlosser met daartegenover God, als verbondspartner, die zich steeds bewust is van zijn beloften (Ex. 3:24; Num. 11:1–3; Deut. 4:31; Richt. 2:2; Ps. 106; Jes. 1:2–9; 22:1–14; Jer. 3:6–25). Vanuit zijn onwankelbare liefde en trouw spoort Hij zijn verbondsvolk aan zich trouw aan de afgesproken inzettingen te houden (Deut. 4:1,40; 5:1; 6:1): ‘Nu dan, O Israël, hoor de inzettingen en de verordeningen, die ik u leer na te komen, opdat gij leeft en opdat gij het land binnengaat en in bezit neemt, dat de Here, de God uwer vaderen, u geven zal’ (Deut. 4:1). De droefenis van God is echter groot, als zijn volk, het ‘overoude volk, dat Hij zelf in het aanzien riep’ (Jes. 44:7), zich gedraagt als een ‘zondig volk, de natie, beladen met ongerechtigheid, het gebroed van boosdoeners, de verdorven kinderen. Zij hebben de Here verlaten, de Heilige Israëls versmaad, zich achterwaarts gewend’ (Jes. 1:4). Ps. 85 laat echter zien, dat dit conflict, dat bijna onoplosbaar lijkt, voor God terdege oplosbaar is, als Hij in het lot van zijn volk een keer brengt, hen de ongerechtigheden vergeeft, hun zonden bedekt, zijn verbolgenheid wegdoet en zich afwendt van zijn brandende toorn (Ps. 85:2–3). Het is God, die de ongerechtigheid van zijn volk verzoent en hen niet verderft (Ps. 78:38).

Het Hebreeuwse woord voor ‘verzoenen’ is *kipper*, gebaseerd op de wortel KPR. In de Hebreeuwse tekst van het OT komt de wortel KPR totaal 149 maal voor, verdeeld over 48 zelfstandige naamwoorden (13 maal *kofēr* [losgeld]; 8 maal *kippūrīm* [verzoening], 27 maal *kappōrēt* [zoendeksel] en 101 maal als het werkwoord *kipper* [verzoenen]).² Het woord *kipper* (verzoenen) is afgeleid van het werkwoord *kafar* (bedekken).³ We komen deze term bv. tegen in Ex. 32:30, waar Mozes opklimt tot de Here om verzoening te bewerken voor de grote zonde, die het volk heeft begaan, toen het het gouden kalf maakte en vereerde: ‘Gij hebt een grote zonde begaan, maar nu zal ik opklimmen tot de Here, misschien zal ik voor uw zonde verzoening bewerken (*kipper*).’ Naast *kipper* en *kofēr* kent het OT ook het van *kipper* afgeleide zelfstandig naamwoord *kippūrīm*, (verzoening), een woord dat o.a. voorkomt in woordcombinaties, zoals bv. in Ex. 29:36 (‘zondoffer ter verzoening’), in Ex. 30:10,16 en Num. 29:11 (‘zondoffer der verzoening’) en Num. 5:8 (‘ram der verzoening’). O.a. in Lev. 23:27,28; 25:9 is sprake van de combinatie *jōm hakippurīm* (Verzoendag), ook te vertalen met

‘dag der verzoeningen’⁴, de jaarlijkse hoogtijdag, waarvan de voorgeschreven liturgie in Lev. 16:1–34 tot in detail is beschreven. Het offerritueel speelt zich grotendeels af in de tabernakel rond het zoendeksel (*kappōrēt*), een heilig voorwerp, dat behalve op diverse plaatsen in Ex. 25–40 en Lev. 16 ook genoemd wordt in 1 Kron. 28:11 als een van de geheiligde voorwerpen, bestemd voor de dienst in de door Salomo te bouwen tempel (1 Kron. 28:12,13).⁵

Buiten de Priestergeschriften komen we het begrip *kipper* vooral tegen in een intermenselijke context, waarbij op basis van het principe van ‘oog om oog, tand om tand’ (Ex. 21:23–25) een aangerichte schade of misdaad wordt vergolden door een tegenprestatie in de vorm van een *kofēr* (een verzoening of zoengeld) met een vervangingswaarde gelijk aan de geleden schade of het aangedane onrecht (Ex. 21:29; 30:12; Spr. 6:35; 13:8; 21:18). Het kan ook de prijs zijn, die betaald moet worden om z’n leven te behouden. Wanneer bv. een rund een man of vrouw doodstoot en de eigenaar had dat kunnen voorkomen, dan zullen het dier en de eigenaar ter dood gebracht worden. De eigenaar kan dit echter afkopen door een zoengeld (*kofēr*) te betalen: ‘Indien hem een zoengeld (*kofēr*) opgelegd wordt, dan zal hij alles wat hem opgelegd wordt, als losprijs voor zijn leven geven’ (Ex. 21:30); ‘Het losgeld voor iemands leven is zijn rijkdom’ (Spr. 13:8). ‘Bevrijd hem, dat hij niet in de groeve dale, de losprijs heb ik verkregen’ (Job 33:23–24). Ook kan het gaan om het ‘stillen’ of ‘tot rust brengen’ van de onderlinge verhouding tussen mensen of volkeren, zoals bv. tussen Jakob en Ezau (Gen. 32:20; 33:1–20) of David en de Gibeonieten (2 Sam. 21:3).

In de Priestergeschriften handelt het in de meeste gevallen om boetedoening voor gedane zonden, meestal in relatie met offerrituelen, gericht op verzoening tussen Jahweh en zijn volk, zoals bv. in Deut. 32:43 en in Ex. 32:30–32. Zo ook in Deut. 21:1–9, waar het gaat om het beslechten van bloedschuld via een rechtsgeding: ‘Doe verzoening (*kipper*) voor uw volk Israël, dat gij bevrijd hebt, Here, en leg geen onschuldig bloed in het midden van uw volk Israël’ (Deut. 21:8). Het is God, die hier als subject optreedt. Nergens is in het OT sprake van een verzoening met God door het handelen van een mens.⁶ Er is slechts sprake van vergeving van de zijde van God (bv. Jes. 6:7; 27:9; Ps. 65:4; 87:38; 79:9; Ez. 16:63): ‘Zo zal de priester over hen verzoening doen (*kipper*), en het zal hun vergeven worden’ (Lev. 4:20). ‘Want het (zondoffer) was allerheiligst, en Hij (de Heer) gaf u dit (het zondoffer) om de ongerechtigheid der vergadering weg te nemen en over hen verzoening te doen (*kipper*) voor het aangezicht des Heren’ (Lev. 10:17). Zo zal hij (de hogepriester op de Grote Verzoendag: *jōm hakippūrīm*) verzoening doen (*kipper*) over het heiligdom om de onreinheden der Israëlieten en om hun overtredingen in al hun zonden’ (Lev. 16:16). ‘En dit zal u een altoos durende inzetting zijn, teneinde verzoening te doen (*kipper*) over de Israëlieten om al hun zonden, eenmaal in het jaar’ (Lev. 16:34). Deze passages, waarin de verzoening en de vergeving van zonde centraal staan, tonen aan, dat deze begrippen, qua betekenis dicht bij elkaar staan en in wezen elkaars equivalenten zijn.⁷ In de Priestergeschriften treffen we het woord *kipper* vooral aan als

¹ In de derde eeuw v. Chr. door een groep van ongeveer 70 Alexandrijnse geleerden vervaardigd; vandaar de naam Septuaginta (N.L. Collins, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, Leiden 2000, pp.6–15).

² Voor een duidelijk en gedetailleerd overzicht van het begrippenmateriaal gebaseerd op de wortel KPR en het relevante tekstmateriaal zie Janowski 1982, pp.105–107.

³ L. Köhler u.a., ‘כפר’, in *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, dritte Auflage, neu bearbeitet von W. Baumgartner, Leiden 1974, p.470.

⁴ C. Breytenbach, ‘Sühne’, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Neubearbeitete Ausgabe, Band II (hrsgb. von Lothar Coenen u.a.), Neukirchen 2000, p.1687.

⁵ Voor een uitgebreide analyse van de betekenis van het hogepriesterlijke verzoeningshandelen in met name Lev. 16

en de functie van het zoendeksel (*kappōrēt*) daarin zie Janowski 1982, pp.265–354 en G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. Band I, 10e uitgave, München 1992, pp.247–254.

⁶ Zie K. Koch, ‘Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit’, in: *Evangelische Theologie*, 26, Jahrgang 1966, München 1966, die op grond daarvan vaststelt, dat verzoening nauw verwant is met vergeving en daarmee vaak identiek, p.218. Zo ook H. Leene, ‘Offer en plaatsvervangings in het Oude Testament’, in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, vol.98, nov.1998, afl. 4, pp.157–167, in het bijzonder p.160. Verder B. Oosting, *Verzoening als verleiding. Een nieuwe toegang tot de wonderen van het boek Leviticus*, Vught 2004, die uitgebreid ingaat op de dissertatie van Wiersinga over de verzoening (1972) en hem verwijst voortdurend op twee gedachten te hinken, waar het de relatie tussen het offer en de verzoening betreft (pp.38–41).

⁷ N. Füglistner, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963, pp.78vv.

onderdeel van de offerdienst, waarbij het bloed van dieren als vervangingswaarde geldt. Lev. 17:11 is hiervan het klassieke voorbeeld: ‘De ziel van het vlees is het bloed en Ik heb het u op een altaar gegeven om verzoening over uw zielen te doen (*kipper*), want het bloed bewerkt verzoening (*kipper*)’. Het is echter niet het bloed op zichzelf, dat verzoenende werking heeft, maar het leven, waarvan het bloed de drager is.¹

Een ritueel dat in een aantal gevallen aan de offerrituelen voorafgaat is de handoplegging, een priesterlijke handeling, die we o.a. aantreffen in Lev. 1:4; 3:2; 4:4,15,24,29,33.² Afhankelijk van wie gezondigd heeft worden door of namens de zondaar een of twee handen op de kop van het offerdier gelegd als gebaar van identificatie. Middels dit ritueel van de handoplegging identificeert de priester zich als het ware met het offerdier, dat daarna als zoenoffer zijn leven plaatsvervangend voor de zondaar opoffert.³ Vervolgens vindt de verzoening plaats door het bloed van het offerdier, dat in plaats van de zondige mens wordt geofferd (o.a. Ex. 29:33vv; 30:10; Lev. 1:4; 4:20vv; 5:6vv; 7:7; 8:15; 14:18vv,31; 15:15,30; Num. 5:8; 6:11; 8:12, enz.).⁴ Met name in de opdracht van Jahweh: ‘Neem u een kalf ten zondoffer en een ram ten brandoffer’ (Lev. 9:2) laat God zien, dat de mens in al zijn zondigheid ongeschikt is om de tent der samenkomst te betreden, d.w.z. tot God te naderen. Dankzij deze plaatsbekledende offers gebracht op de grenslijn van de ontmoeting met God en de vergadering van Israël (Lev. 8:3) kan de zondige mens met zijn God in gemeenschap treden.⁵ In al deze gevallen gaat het echter om een plaatsvervangend offer van een dier. In feite is er maar één voorbeeld van een mens die zijn leven plaatsvervangend inzet tot heil van anderen, te weten in het lied van de lijdende Godsknecht in Jes. 52,13–53:12.⁶

B.2 Verzoening in de Septuaginta (LXX)

In de Septuaginta komen de woorden ἵλασμός (of ἐξιλασμός) en ἱλάσκομαι (of ἐξιλάσκομαι) met de daarvan afgeleide woorden, verbuigingen en vervoegingen ruim 100 maal voor, waarvan 83 maal het werkwoord (ἐξ)ἱλάσκομαι. Het woord (ἐξ)ἵλασμός als vertaling van het Hebreeuwse woord *kippūrīm*, komt in de LXX o.a. voor in Ex. 29:33,36 (‘zondoffer ter verzoening’); Ex. 30:10 (‘zondoffer der verzoening’), 15 (‘geld der verzoening’); Num. 5:8 (‘ram

der verzoening’) en Lev. 23:27,28 en 25:9 in de combinatie ἡμέρα (ἐξ)ἱλασμοῦ (Verzoendag). Het woord (ἐξ)ἵλασμός betekent dus in de LXX: ‘verzoening’, waarbij het in principe om een cultische handeling gaat. Er zijn echter enkele uitzonderingen te noemen. Zo is *kippūrīm* in Num. 29:11 omgezet in het Griekse woord ἐξιλασις, wat eveneens ‘verzoening’ betekent. Omgekeerd treffen we in Amos 8:14 het woord ἵλασμός aan, dat echter niet een vertaling is van *kippūrīm*, maar van het Hebreeuwse *ašmāh* (schuld). Het woord ἵλασμός in de Psalmen (LXX) en de Griekse vertaling van Theodotion⁷ van Dan. 9:9 is een vertaling van het Hebreeuwse *selihāh* en daarom vertaald als: ‘vergeving’.⁸

Het werkwoord (ἐξ)ἱλάσκομαι (verzoenen) komt in de LXX dus verreweg het meeste voor en omvat bijna alle passages in de Priestergeschriften (Ex., Lev., en Num.) en andere priesterlijke geschriften (Ez. 40–48; Neh. en Kron.), waarin sprake is van een cultische setting (bv. Ez. 45:20: ‘Zo zult gij het (altaar) ontzondigen en er verzoening over doen’ en Ez. 45:26: ‘Zeven dagen zal men over het altaar verzoening doen en het reinigen en wijden’. In het gewone Grieks betekent (ἐξ)ἱλάσκομαι: ‘ontzondigen’ met name van voorwerpen (bv. 2 Kron. 29:24) resp. ‘gunstig stemmen’ (bv. Ez. 43:20; 45:18). In het intermenselijk verkeer, waar ieder mens zowel object als subject van de verzoening kan zijn, is (ἐξ)ἱλάσκομαι de overzetting van *kipper* in de betekenis van ‘bedekken’, ‘verzoenen’ of ‘het voltrekken van een verzoeningshandeling’ (bv. Gen. 32:20; Spr. 16:14). In tegenstelling tot het buitenbijbels gebruik, waar soms goden door offers gunstig gestemd worden, is daar bij het overzetten van *kipper* naar de LXX geen sprake van. In Zach. 7:2; 8:22; Mal. 1:8 handelt het weliswaar over het genadig stemmen van God, maar het betreft hier officiële gezantschappen, heidense vereerders van God (Zach. 7:2,22) en joodse priesters (Mal. 1:9), die de gunst van de God van Israël zoeken, waartegen de schrijvers zich echter keren.⁹ Het woord (ἐξ)ἱλάσκομαι dat hier in de LXX wordt gebruikt is dan ook niet een vertaling van het Hebreeuwse woord *kipper*, maar van het woord *chalah* (vermurwen). Mogelijk heeft de Griekse vertaler in het woord (ἐξ)ἱλάσκομαι een betekenis voor ogen gehad, die door de parallellen ἐκζητέω (zoeken naar) en δέομαι (smeken) in Zach. 8:22 werd bepaald.¹⁰

Buiten de priestergeschriften levert de overzetting van *kipper* in de Griekse tekst behalve (ἐξ)ἱλάσκομαι een veelvoud van andere Griekse woorden op, zoals bv. ἀγιάζω in Ex. 29:33,36, καθαρίζω in Ex. 29:37, ἐκκαθαρίζω in Deut. 32:43, περικαθαρίζω in Jes. 6:7, ἀφίημι in Jes. 22:14, ἀφαιρῆν in Jes. 27:9, ἀθωόω in Jer. 18:23, ἀποκαθαίρω in Spr. 16:6 en ἀπαλείφω in Da.

¹ Von Rad 1992, p.283.

² Zie het uitgebreide overzicht in Janowski 1982, p.200.

³ Ibid., pp.215–221; H. Gese, *zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977, spreekt hier van ‘subjektübertragung (zum delegierenden Sukzession)’, p.96. Citaat Gese: ‘Sühne geschieht durch die Lebenshingabe des in der Handauflegung mit dem Opferherrs identifizierten Opfertieres. Die Sühnevorgang darf nicht vorgestellt werden als Sündenablösung mit darauffolgender Straftötung des Sündenträgers, des Opfertieres. Hier würde nur eine ausschliessende Stellvertretung stattfinden; vielmehr geschieht in der kultischen Sühne in der Lebenshingabe des Opfertieres eine den Opferer einschliessende Stellvertretung’ (p.97). Zo ook Von Rad 1992: ‘Jahwe unterbrach den Sünde-Unheilzusammenhang, und zwar geschah das in der Regel auf die Weise, dass die Unheilswirkung des Bösen auf ein Tier abgeleitet wurde, das stellvertretend für den Menschen (oder den Kultgegenstand) starb. Sühne also war kein Strafakt, sondern ein Heilsgeschehen’ (p.284). Zie daarentegen Leene 1998, die van mening is, dat in de priesterlijke teksten van de Pentateuch, i.c. de offertorah (Lev. 1–7), de reinigingstorah (Lev. 11–15) en het voorschrift van de Grote Verzoendag (Lev. 16) de verzoening (kippēr) centraal staat, maar dat in deze priesterlijke voorschriften hoogstens enige vage aanduidingen in de richting van een plaatsvervanging zijn te bespeuren, met name waar het de vraag betreft om welke reden een bepaalde cultische handeling moet worden uitgevoerd (p.160). Naar de mening van Leene gaat het met name in de handoplegging om een vorm van identificatie, waarbij de offeraar zich vereenzelvt met het offerdier, zodat deze in de offerhandeling de plaats van de offeraar kan innemen. In het bloedritueel (bv. Lev. 4 en 16), dat in de ogen van Leene niet in direct verband staat met de handoplegging, gaat het vooral om de verzoening en speelt de plaatsvervanging niet zo’n prominente rol (p.165–166). Hiertegenover staat ook de visie van

I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*, Stuttgart 1993, die juist wel een nauw verband ziet tussen de handoplegging als identificatie en het daaropvolgende offerritueel (pp.93v). Zie verder P. Stuhlmacher, ‘Sühne’, in: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale Theologische Enzyklopädie*, hrsg. von E. Fahlbusch u.a., Göttingen 1996, p.552; R. Metzner, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*, Tübingen 2000, pp.129vv en Knöppler 2001, pp.13v.

⁴ Koch 1966, pp.217–239; Gispén 1975, pp.389–390; Willi-Plein 1993: ‘Durch die Identifikation wurde das Opfer zum Ersatzritual’ (p. 94); Knöppler 2001: ‘Auch wenn dabei manches hypothetisch bleibt, zeichnet sich die kultische Stellvertretung vor allem durch die in der rituellen Tötung des Opfertieres zeichhaft-real sich ereignende Lebenshingabe des Sünders aus’ (p.14).

⁵ D. Monshouwer, *Leviticus*, Kampen 1982, p.33.

⁶ H. Spieckermann, ‘Stellvertretung II’, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band xxxii, Berlin 2001, pp.135–137; B. Janowski, ‘Stellvertretung’, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, hrsg. von H.D. Betz u.a., Band 7, Tübingen 2004, pp.1708–1709.

⁷ Hellenistisch-joodse geleerde, die het OT in het Grieks heeft vertaald (eind 2e eeuw n. Chr.). Zijn vertaling is waarschijnlijk gebaseerd op een oudere tekst (K. Jobes e.a., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2000, pp.41–42).

⁸ Breytenbach 2000, p.1686.

⁹ Brown 1982, p.219.

¹⁰ Koch 1966, pp.238v; C.L. Meyers and E.M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1–8, A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York 1988, p.384; Breytenbach 2000, p.1686; Knöppler 2001, pp.44v.

9:24.¹ Daarnaast is *kipper* driemaal met λύτρον vertaald (Ex. 21:30; Spr. 6:35 en 13:8), tweemaal met ἄλλαγμα (Jes. 43:3; Am. 5:12), eenmaal met περικάθαρμα (Spr. 21:28) en eenmaal met ἀλοιφή. (Job 33:24). Het betreft alle termen, die op een bepaald verzoeningsbegrip van de LXX wijzen, dat door de stammen ἁγία- en καθαρ- en de termen λύτρον (zoenmiddel) en ἄλλαγμα (losgeld) zichtbaar wordt, maar ook het aspect van de vergeving op het oog heeft (vgl. Jes. 22:14; 27:9; Jer. 18:23).² In drie teksten komt (ἐξ)ιλάσκομαι voor in een niet-cultische betekenis, te weten: Ps. 65:4; 78:38 en 79:9, teksten waarin *kipper* ook met ‘vergeven’ vertaald had kunnen worden: ‘Help ons, O God van ons heil, om de heerlijkheid van uw naam, red ons en doe verzoening (*kipper*) over onze zonden’ (Ps. 79:9).³

Een bijzonder begrip in de LXX is nog het woord ἱλαστήριον, te vertalen met verzoendeksel. Het is een vertaling van het woord *kappōrēt*, waarmee in het OT de gouden dekplaat wordt aangeduid, die in het Heilige der Heiligen in tabernakel en tempel op de ark was geplaatst.⁴ Een opmerkelijk gegeven is, dat in tegenstelling tot alle andere teksten waarin ἱλαστήριον in de betekenis van verzoendeksel voorkomt, in Ex. 25:17 (LXX) daaraan het woord ἐπιθέμα is toegevoegd.⁵ Als verklaring zou kunnen gelden, dat de vertaler hiermee duidelijk heeft willen maken, dat het niet slechts gaat om een deksel, maar om een ‘zoenmiddel’ dat bovenop de ark is geplaatst: de plaats waar God in Israël tegenwoordig is en tot zijn volk zal spreken (Ex. 25:22). Op de Grote Verzoendag sprenkelt de Hogepriester het bloed van een offerdier vóór en op het verzoendeksel: ‘Zo zal hij (de Hogepriester) verzoening doen (*kipper*) over het heiligdom om de onreinheden der Israëlieten en om hun overtredingen in al hun zonden’ (Lev. 16:15–16).⁶

In de LXX treffen we weinig passages aan, waarin de plaatsvervanging een rol speelt. Weliswaar komen er diverse teksten voor, waarin de woorden sterven (ἀποθνήσκειν) of (over)geven ([παρὰ]διδόναι) in combinatie met περί of ὑπέρ in de tweede naamval of διὰ in de vierde naamval voorkomen (zie o.a. Gen. 29:27; 47:16,17; Deut. 24:16; 2 Chr. 25:4; 2 Kon. 19:1 en Jes. 43:4; 53:12b; 64:6), het betreft echter passages, waarin de plaatsbepaling in cultische zin geen enkele rol speelt. Daarentegen is de uitspraak: τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται (want het bloed bewerkt verzoening door middel van de ziel) aan het eind van Lev. 17:11 wel te beschouwen als een plaatsvervangingsmotief. Immers in dit vers wordt uitgesproken, dat de als middelaar der verzoening fungerende priesters de ontzondiging door een cultisch bloedritueel voltrekken, waarbij het bloed van het offerdier in plaats van het verbeurde menselijke leven wordt geplaatst; de plaatsbekleding wordt geritualiseerd in het gebaar van de handoplegging.⁷ Een plaatsvervangende verzoening, het gebeuren dus, dat de dood van een bepaalde persoon andere mensen ten goede komt, is in de LXX slechts

te begrijpen tegen de achtergrond van de oudtestamentische offervoorstellingen, waarin het opofferen van een leven het negatieve feit van de dood van een ander in een positief gebeuren kan veranderen.⁸

B.3 Verzoening in het NT (behalve 1 Joh.)

In het NT komt het woord ἱλασμός alleen maar voor in de eerste brief van Johannes (1 Joh. 2:2 en 4:10 (zie hieronder §B4). Het werkwoord ἱλάσκομαι (verzoenen) treffen we tweemaal aan: in Luk. 18:13 in de zinsnede ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ (wees mij zondaar genadig!) en Heb. 2:17, waar Jezus wordt aangekondigd als een barmhartig en getrouw hogepriester bij God, om de zonden van het volk te verzoenen (ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ). Daarnaast komt het woord ἱλαστήριον (zoenmiddel) nog voor in Rom. 3:25 en Heb. 9:5, afgeleid van het Hebreeuwse woord *kappōrēt*.⁹ Het woord ἱλαστήριον duidt in Rom. 3:25 op Jezus, die door God als ‘zoenmiddel’ voor de zonden van allen die geloven wordt voorgesteld. Op dezelfde wijze is in Heb. 9:5 sprake van een ἱλαστήριον (zoendeksel) in een context, waarin Jezus wordt voorgesteld als hogepriester van een nieuw verbond, die de hoogste joodse verzoeningscultus van de Grote Verzoendag heeft overtroffen en vervuld. Als Priester en offer tegelijk, is Jezus met zijn eigen offerbloed het hemelse heiligdom binnengetreden en heeft Hij door zijn zoenoffer de zondaren eens voor altijd voor God ontzondigd (Heb. 9:11–15, 24–28).¹⁰

In dit verband is het ook van belang erop te wijzen, dat Paulus behalve de term ἱλαστήριον ook andere termen gebruikt, die qua betekenis dicht bij het begrip ἱλασμός staan en een duidelijk verzoeningstheologische betekenis hebben. Zo gebruikt Paulus, sprekend over ‘verzoenen’ ook in een aantal gevallen het Griekse werkwoord (ἀπο)καταλλάσσειν (Rom. 5:10 [2 maal]; 1 Cor. 7:11; 2 Cor. 5:18–20; Ef. 2:16; Col. 1:20,22)¹¹ of het zelfstandig naamwoord καταλλαγή (Rom. 5:11; 11:15; 2 Cor. 5:18b).¹² Behalve in 1 Cor. 7:11, waar gesproken wordt over de verzoening van een vrouw met haar ex-man, betreft het in al deze passages de verzoening tussen God en mens met duidelijke zinspelingen op de (kruis)dood van Jezus. In Col. 1:20 gebruikt Paulus bovendien de werkwoordsvorm εἰρηνοποιήσας (het scheppen van een goede en harmonieuze relatie, vrede scheppen¹³), waarmee de betekenis van het begrip ἀποκαταλλάξαι (verzoenen) in deze tekst wordt versterkt. Het woord εἰρήνη (vrede) wordt met name door Paulus nogal eens gebruikt om een situatie van verzoend zijn tussen God en mens weer te geven (zie bv. Rom. 5:1; Col. 3:15).

Opmerkelijk is ook, dat Paulus in Rom. 3:25 Jezus voorstelt als zoenmiddel ‘in zijn bloed’ (ἱλαστήριον ... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι), waarmee hij aangeeft, dat de verzoening reëel is geworden in Jezus’ bloed, d.w.z. in zijn zelfovergave, in zijn zoenoffer (vgl. Lev. 17:11; Rom. 5:9; Ef. 1:7; 2:13; Col. 1:20).¹⁴ De term αἷμα (bloed) komen we behalve bij Paulus ook tegen bij

¹ J. Herrmann, ‘ιλάσκομαι’, ‘ιλασμός’, in: *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. by G. Kittel), vol.3, Sixth printing, Grand Rapids, 1976, p.302; Knöppler 2001, pp.41v.

² Knöppler 2001, p.42. De Statenvertaling en NBG 1951 gebruiken hier dan ook de termen ‘verzoening’ en ‘verzoenen’.

³ Ibid., p.37; Janowski 1982, p.115.

⁴ We komen deze term in de LXX tegen in Ex. 25,17,18,19,20 (2 maal),21,22; 31:7; 35:12; 37:5,7 (2 maal),8; Lev. 16:2 (2 maal),13,14 (2 maal),15 (2 maal); Num. 7:89; Amos 9:1; Ez. 43:14; 17:20.

⁵ In het gewone Grieks vertaald met ‘deksel’, ‘opzetsuk’ afgeleid van het werkwoord ἐπιτίθημι = ‘plaatsen op’ (W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Third Edition, Revised and Edited by F.W. Danker, Chicago 2000, p.384).

⁶ Janowski 1982, p.347; Breytenbach 2000: ‘Auf diesem Vorgang beruht die LXX-Übersetzung mit ἱλαστήριον, wobei der lokative Ausgang zu beachten ist: ‘Ort der Sühne’, p.1687; Knöppler 2001, p.37.

⁷ Knöppler 2001, p.54.

⁸ H. Riesenfeld, ‘ὑπέρ’, in: Kittel, 8e band, 1969: ‘Ausschließlich ein Handeln, das Leben opfernd einsetzt, kann die negative Tatsache des Todes in ein positives Geschehen verwandeln, das fruchtbare Folgen für andere zu seitigen vermag’, p.514; Knöppler 2001, pp.55.

⁹ Herrmann, 1976, p.301; Bauer 2000, pp.473v.

¹⁰ Stuhlmacher 1996, p.556.

¹¹ Bauer 2000, p.112.

¹² Ibid., p.521: ‘reestablishment of an interrupted or broken relationship, reconciliation’.

¹³ Ibid., p.288.

¹⁴ H. Baarlink, *Romeinen 1. Een praktische Bijbelverklaring*, Kampen 1987, p.64; Knöppler 2001, p.118.

andere Bijbelschrijvers in relatie tot het sterven van Jezus (zie bv. 1 Petr. 1:2; Hand. 20:28; Heb. 9:13,22; Op. 1:5; 5:9; 7:14; 12:11). In deze gevallen is duidelijk dat de associatie van reiniging van zonde of het vergeven van zonde met het bloedoffer van Jezus een relatie heeft met de oudtestamentische offerdienst. Zoals de schrijver van de brief aan de Hebreëen het uitdrukt: ‘En nagenoeg alles wordt volgens de wet met bloed gereinigd, en zonder bloedstorting geschiedt er geen vergeving’ (Heb. 9:22; vgl. Lev. 11:17).¹ Volgens 1 Cor. 10:16 en 11:25,27 legt Jezus zelf bij de instelling van het avondmaal de relatie tussen zijn vergoten bloed en de avondmaalswijn. Dit ter gedachtenis aan zijn offerdood (Τοῦτό μού ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) (vgl. 1 Cor. 15:3b; Gal. 1:4; Col. 1:20,22; Ef. 1:7; 5:2).²

Een heel bijzondere passage treffen we aan in Rom. 5:8–11, waarin de woorden ‘rechtvaardigen’ (δικαιῶ), ‘behouden’ (σῶζω) en ‘verzoenen’ (καταλλάσσω) in relatie worden gebracht met het bloed en de dood van Jezus Christus, Gods Zoon en met zijn leven (ζωή) als de opgestane Heer. Met de begrippen ‘rechtvaardiging’, ‘behoud’ en ‘verzoening’ geeft Paulus aan, dat God in het offer van zijn Zoon, Jezus Christus, de mens weer in de rechte verhouding heeft geplaatst, de verstoorde gemeenschap met de mens heeft hersteld (in 5:1 vrede [εἰρήνη] genoemd), waardoor deze behouden wordt van de toorn Gods.

Deze passages overziende kan dus vastgesteld worden, dat deze nieuwtestamentische schrijvers op verschillende wijzen en gebruik makend van verschillende terminologieën als hun diepste overtuiging hebben weergegeven, dat de dood van Jezus aan het kruis het middel is, waardoor God mensen reinigt van hun zonden en zich met hen verzoent.³

B.4 Verzoening in 1 Joh.

Omdat 1 Johannes verwant is aan het Evangelie van Johannes kan het belangrijk zijn vast te stellen, wat precies de betekenis van de begrippen ‘zoendood’ en ‘verzoening’ in de gedachtegang van de schrijver van deze brief is. Zoals eerder gezegd, komt het Griekse woord ἱλασμός in het NT tweemaal voor, nl. in 1 Joh. 2:2 en in 4:10. In buitenbijbelse teksten geldt als betekenis: ‘tot rust brengen’, ‘boete(doening)’⁴. Die betekenis is hier echter niet van toepassing.

Immers, in 1 Joh. 4:10 wordt een relatie gelegd met het begrip ‘zonde’: ἱλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. (verzoening voor onze zonden), een constructie die correspondeert met het begrip ἱλάσκομαι in de LXX. De schrijver van 1 Joh. volgt daarin kennelijk het OT na, wat betekent, dat het niet God is, die verzoend wordt, d.w.z. ‘gestild’ of ‘tot rust gebracht’, maar dat het God zelf is, die vanuit zijn liefde voor de wereld zijn plan heeft vervuld door zijn Zoon te zenden, waardoor de zonde der wereld als schuld tegenover God wordt weggenomen.⁵ Er is dus geen sprake van een boze God die gunstig wordt gestemd door boetedoening in de vorm van een offerande aan hem, maar veeleer van een zondaar, die aangenaam is in Gods ogen doordat zijn zonden en onreinheid zijn weggenomen, die hem zondig hadden gemaakt.⁶ Dat blijkt ook uit de koppeling van de verzen 1 Joh. 2:2 en 4:10 aan 1 Joh. 1:7 en 9, waarmee duidelijk wordt, dat de brieveschrijver doelt op de vergeving van zonde door het bloed van Jezus, vergoten aan het kruis.⁷

In 1 Joh. 1:7 en 9 is naast het vergeven van zonden (ἀφίημι) ook sprake van het reinigen (καθαρίζω) van ongerechtigheid (ἀπὸ ἀδικίας). De schrijver gebruikt hier het beeld van het reinigen met bloed (1 Joh. 1:7), waarin duidelijk de offerterminologie behorend bij de priesterdienst van Israël doorklinkt. Volgens Brown had de schrijver van 1 Joh. mogelijk een bepaald oudtestamenteisch offer in gedachten, toen hij het vergieten van Jezus’ bloed beschreef, bv. het offer op de Grote Verzoendag (*Yom hakippurim*), op welke hoogtijdag de hogepriester een stier en een geit pleegt te offeren als verzoening voor de zonden van zichzelf, voor zijn huis en voor het volk Israël (Lev. 16:17).⁸

Het bloed van Jezus heeft niet alleen de kracht om onze zonden te vergeven, maar ook om ons daarvan te reinigen. Reiniging en vergeving zijn hier duidelijk synoniemen.⁹ De schrijver van 1 Joh. maakt zo duidelijk, dat de dood van Jezus in dat reinigingsproces de allesbepalende factor is. Door zijn zoendood schept Jezus, de Zoon van God aan de mens vergeving en reiniging van zonde(n) (1:7,9).¹⁰ In deze passage is sprake van een reinheid die past bij het wandelen van de gelovige in het licht (1 Joh. 1:7), die gepaard gaat met het belijden van zonden (1 Joh. 1:9) op grond waarvan zijn zonden worden vergeven en hij gereinigd wordt van alle ongerechtigheden. Het gaat hier om de zekerheid van het geloof en de overtuiging van het hart, dat God kennis heeft van alle dingen in het leven van de

¹ Zie De Boer 1996, pp.272v.

² Knöppler 2001, pp.120v.

³ Vgl. L. Morris, ‘Atonement’, in: *Baker’s Dictionary of Christian Ethics*, C.F.H. Henry (ed.), Grand Rapids 1973, p.45; G.W. Bromiley, ‘Atonement’ in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol.1, idem e.a. (eds.), Grand Rapids 1979, pp.354–360; C.M. Tuckett, ‘Atonement in the NT’, in: *The Anchor Bible Dictionary*, vol.1, D.N. Freedman (ed.), New York 1992, pp.518–522; P. Trummer, ‘Versöhnung’ in: *Neues Bibel Lexikon*, Band III, M. Görg e.a. (eds.), Düsseldorf 2001, p.1015–1017.

⁴ Bauer 2000, p.474: ‘appeasement necessitated by sin, expiation’.

⁵ De vraag is of het Engelse woord ‘expiation’ of ‘propitiation’ hier van toepassing is. Het Nederlandse woord ‘verzoening’ kent dat onderscheid eigenlijk niet. Zie de heldere uitleg van Brown (1982), die duidelijk maakt, dat het woord ‘propitiation’ meer in de richting gaat van een boze God, die gunstig wordt gestemd door offers, die door de zondaar worden gebracht. ‘Expiation’ houdt in, dat de zondaar in Gods ogen welbehagen ondervindt doordat zijn zonde en onreinheid worden weggenomen. Brown is zich bewust van het feit, dat er in diverse teksten (o.a. Micha 7:18–19, Joh. 3:36) sprake is van de toorn Gods, maar dat houdt nog niet in, dat God zich door offers en rites laat manipuleren. Het is God zelf, die de rituelen heeft ingesteld en altijd het initiatief houdt om mensen te vergeven. De zondoffers behagen Hem vanwege de betoonde gehoorzaamheid aan zijn wil en het berouw, dat eruit spreekt. In het geval van Jezus blijkt Gods liefde niet alleen uit het aanvaarden van het gebrachte offer, maar vooral ook uit het feit, dat Hij voorziet in zowel de priester als het slachtoffer (1 Joh. 4:10) (pp.219). Zie ook C.L. Mitton ‘Atonement’, in: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol.1, ed. G.A. Buttrich, New York 1962, pp.309–313. Ook De Boer 1996 kiest

in het geval van 1 Joh. 2:2 en 4:10 voor het begrip ‘expiation’, een daad van verzoening, waarbij het initiatief bij God ligt, die zijn Zoon naar de wereld heeft gezonden tot een verzoening voor onze zonden (p.273). Zie verder L. Morris, *The Atonement. Its Meaning & Significance*, Leicester 1983, die aan ‘propitiation’ een persoonlijke betekenis geeft, in de zin van het wegnemen van de boosheid van God en aan ‘expiation’ een onpersoonlijke, in de zin van het wegnemen van zonde of een misdaad. Bij het verzoenende werk van Jezus dienen we alleen te denken aan ‘expiation’, een verzoeningsproces als remedie tegen verontreiniging, een middel van vergeving of een offer, dat zonde wegneemt. In geen geval mag daarbij gedacht worden aan het wegnemen van de wraak of boosheid van God (pp.151v).

⁶ Zie ook Herrmann in: Kittel, p.317; Bauer 2000, p.474; Knöppler 2001, p.220–233.

⁷ De Boer 1996: “The link between 1:9b and 2:1b-2:2 is provided by the word: “just” (δίκαιος) to describe Jesus (though God may be meant in 1:9b) and by the characterization of Jesus Christ, the just one, as “the expiation (ἱλασμός) for (περὶ) our sins”, which presupposes the idea of cleansing from sin through blood sacrifice” (pp.272–273). Zie ook Metzner 2000, pp.339,345.

⁸ Brown 1982, pp.203,220.

⁹ F. Hauck, ‘καθαρός κτλ’, in: Kittel 1976, p.426.

¹⁰ Hoewel het woord ἁμαρτία (zonde) zowel in het meervoud (o.a. 1:9), als in het enkelvoud (o.a. 1:7) voorkomt, deel ik het standpunt van Brown (1982), dat ondanks de verdeeldheid onder de geleerden of hier onderscheid gemaakt moet worden tussen bv. de zondige natuur (enkelvoudsvorm) van de mens en zijn individuele zondige daden (meervoudsvorm), dat een dergelijk onderscheid bij 1 Joh., waar beide vormen door elkaar gebruikt worden, niet voor de hand ligt (pp.204–205).

gelovige, op grond waarvan hij alles aan God mag vragen, omdat hij Gods geboden bewaart en doet wat welgevallig is voor het aangezicht van God (1 Joh. 3:18–24). In dit proces van vergeving en reiniging komen de objectieve en subjectieve aspecten van de Bijbelse boodschap van verzoening duidelijk tot uitdrukking, waarbij sprake is van een combinatie van Gods objectieve heilshandelen in zijn Zoon, Jezus Christus (1 Joh. 7) en het antwoord van de mens daarop, hetzij in positieve, hetzij in negatieve zin. De mens wandelend in het licht of de mens in wie de waarheid niet is (1 Joh. 1:7,8).¹

Concreet kunnen we vaststellen, dat de schrijver van de eerste brief van Johannes met het gebruik van zinsneden als ἵλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1 Joh. 2:2), ἀφίημι τὰς ἁμαρτίας (1 Joh. 1:9) en καθαρίζω ἀπὸ ἁμαρτίας (1 Joh. 1:7,9) bedoelt te zeggen, dat Jezus door zijn zoenoffer aan het kruis vergeving van zonde en reiniging van ongerechtigheden heeft bewerkstelligd. Deze daad van verzoening wordt verwezenlijkt door Gods handelen in het verzoenen van de zonde door middel van het bloed vergoten bij de dood van Jezus.²

B.5 Samenvatting

Op grond van bovenstaande begripsanalyse kan worden geconcludeerd, dat in het OT, de LXX en het NT het veelvuldig getuigenis over de verzoening tussen God en mens in diverse toonaarden doorklinkt:

a. In het OT richt de verzoeningsgedachte zich vooral op de verhouding tussen God en zijn verbondsvolk. Hierbij dient onderscheid gemaakt te worden tussen wat met betrekking tot het begrip *kipper* (verzoenen) binnen of buiten de Priestergeschriften is voorgeschreven. Buiten de Priestergeschriften betreft het in de meeste gevallen intermenselijke verhoudingen, waarbij door de ene partij, die schade heeft aangericht aan een andere partij of een misdaad heeft bedreven ten nadele van een andere partij, een schadevergoeding wordt betaald in de vorm van een *kofér* (een zoengeld of afkoopsom), waarvan de vervangingswaarde gelijk is aan de geleden schade of het aangedane onrecht. Binnen de Priestergeschriften betreft het veelal een boetedoening voor gedane zonden, meestal in relatie met offerrituelen, gericht op verzoening tussen Jahweh en zijn volk. Het is God, of de priester namens God, die als subject optreedt en verzoening doet over de ongerechtigheden van het volk (Lev. 4:20; 10:17). Dit offerritueel vindt zijn hoogtepunt op de Grote Verzoendag, als de Hogepriester verzoening doet over het heiligdom om de ongerechtigheden van zichzelf, zijn huis en de Israëlieten en om hun overtredingen in al hun zonden (Lev. 16:16).

b. In de Griekse vertaling van het OT (LXX) komt het zelfstandig naamwoord ἵλασμός (of ἐξιλασμός) als vertaling van het Hebreeuwse woord *kiphûrim* in enkele passages voor (bv. Ex. 29:33,36; 30:10) in de betekenis van ‘verzoening’, waarbij het in principe om een cultische handeling gaat. Het werkwoord ἱλάσκομαι (of ἐξιλάσκομαι), vertaling van het Hebreeuwse *kipper* (verzoenen), komt echter verreweg het meeste voor, zowel in een intermenselijke context als in een cultische setting. In het eerste geval, waarbij de mens zowel object als subject van de verzoening kan zijn, is er sprake van een verzoeningshandeling, bedoeld om de andere partij gunstig te stemmen (bv. Gen. 32:20; Spr. 16:14). In een cultische setting, zoals bv. Ex. 29:36; 30:10 vindt de verzoening plaats door het brengen van een zoenoffer. Hierbij valt ook te denken aan het offerritueel op de Grote Verzoendag, als de Hogepriester het bloed van een offerdier vóór en op het verzoendeksel (ἱλαστήριον, vertaling van het Hebreeuwse woord *kaphpōrēl*) sprenkelt en zo verzoening doet over het heiligdom om de onreinheden en overtredingen der Israëlieten te verzoenen (Lev. 16:15–16).

c. In het NT komt het woord ἵλασμός alleen voor in 1 Joh. Wel kent het NT de termen ἱλάσκομαι (verzoenen) voorkomend in Luk. 18:13; Heb. 2:17 en ἱλαστήριον (verzoendeksel) in Rom. 3:25 en Heb. 9:5. Met name in de laatste drie verzen wordt Jezus aangekondigd als hogepriester van een nieuw verbond, die als zoenmiddel en zoenoffer de zondaren eens en voor altijd voor God ontzondigd heeft.

Naast deze termen heeft Paulus echter nog diverse andere termen gebruikt met een duidelijke verzoenings theologische betekenis, zoals (ἀπο)καταλλάσσω (verzoenen) en καταλλαγή (verzoening) (o.a. Rom. 5:1,10,11; 1 Cor. 7:11; Col. 3:15). Evenals bij diverse andere NT-schrijvers hanteert Paulus de term αἷμα (bloed) in relatie met het sterven van Jezus (bv. Rom. 3:25; 1 Petr. 1:2; Hand. 20:28; Heb. 9:13,22, etc.), waarbij de reiniging van zonde of het vergeven van zonde wordt geassocieerd met het bloed van Jezus en met de oudtestamentische offerdienst. We zien dat o.a. ook in Rom. 5:8–11, waarin de woorden ‘rechtvaardigen’ (δικαιώω), ‘behouden’ (σώζω) en ‘verzoenen’ (καταλλάσσω) in relatie worden gebracht met het bloed en de dood van Jezus. Op deze wijze hebben de nieuwtestamentische schrijvers als hun diepste overtuiging weergegeven, dat de zoendood van Jezus aan het kruis het middel is, waarop God mensen reinigt van hun zonden en zich met hen verzoent.

d. In 1 Joh. treffen we een viertal parallelteksten aan (1:7,9; 2:1–2; 4:10) waarin Jezus wordt voorgesteld als de door God gezonden Zoon, die een verzoening (ἵλασμός) en vergeving (ἀφίημι) is voor onze zonde(n) en wiens bloed ons reinigt (καθαρίζω) van alle zonde(n). Uit deze combinatie van teksten blijkt, dat het God zelf is, die vanuit zijn liefde voor de wereld zijn plan heeft vervuld en zijn Zoon naar de aarde heeft gezonden om zich met de wereld te verzoenen en door het offer van zijn Zoon de zonde en innerlijke onreinheid der wereld weg te nemen. In het reinigingsproces, dat uit deze passages naar voren komt, is de dood van

¹ In het kader van de hier aan de orde zijnde begripsbepaling als basis voor dit onderzoek is het van belang het onderscheid aan te geven tussen de objectieve en subjectieve dimensie van de soteriologie, een onderscheid dat bij het systematisch onderzoek naar de soteriologische aspecten van de Bijbelse boodschap voor een beter begrip nogal eens wordt geïntroduceerd (zie bv. R.C. Moberly, *Atonement and Personality*, London 1907, pp.137–153). Het woord ‘objectief’ wordt dan gebruikt om aan te geven, dat de kruisiging van Jezus en de daaraan eventueel te verbinden soteriologische gevolgtrekkingen, beschouwd dient te worden als een historisch gebeuren, dat geheel buiten de mens om heeft plaatsgevonden en dus geheel los staat van zijn invloedssfeer. De aandacht richt zich hier uitsluitend op het handelen van God. Wat heeft God gedaan om de mogelijkheid van verzoening tussen zichzelf en de mens tot stand te brengen? Aan de andere kant is er sprake van een ‘subjectieve’ soteriologie, waarbij de mens in reactie op de soteriologische boodschap van Jezus’ kruisiging tot geloof komt en inziet, dat hier inderdaad sprake is van een heilbrengend handelen van God, waaraan hij door te geloven deel kan hebben en op grond waarvan hij eeuwig

leven zal hebben (20:31). Het tekstgedeelte 1 Joh. 1:5–10 is een sprekend voorbeeld van de wisselwerking tussen deze beide aspecten van de soteriologie. Zie in dit verband ook het commentaar van Brown (1982), waarin deze beide aspecten duidelijk tegenover elkaar worden geplaatst (pp.224–245). Zo ook N. Hoffmann, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981: ‘Dieses auf die Erlösung des einzelnen hindrängende göttliche Heilswollen vermag aber eine das Kreuzesereignis auf die sogenannte “objective” Erlösung einschränkende Betrachtung nicht genügend herauszustellen. Erst in deren Vermittlung auf die “subjective” Erlösung erscheint die Gnade ganz’ (pp.68v).

² F. Büchsel, ‘ἵλασμός’, in: Kittel, 1976, p.317.

Jezus de allesbepalende factor, waarbij de reinigende werking van zijn bloed wordt benadrukt (vgl. Heb. 9:22) en niet alleen de buitenkant wordt gereinigd, maar vooral ook het innerlijk (vgl. Heb. 9:13,14). Onmiskenbaar heeft de schrijver van de eerste brief van Johannes met het gebruik van het woord ἵλασμός duidelijk willen maken, dat Jezus door zijn Vader naar de aarde is gezonden om vergeving van zonde te bewerkstelligen door zijn zoenoffer aan het kruis. Deze daad van verzoening wordt bewerkstelligd door Gods handelen in het verzoenen van de zonde der wereld door middel van het bloed, vergoten bij de dood van Jezus.

C Deelvragen

Aan de verhandelingen in de vorige paragraaf met betrekking tot de thema's 'conflict', 'zoenoffer' en 'verzoening', zoals voorkomend in het OT en het NT is nu het begrippenkader te ontlenen, waarbinnen het mogelijk is tot een voldoende geconcretiseerde en gedifferentieerde onderzoeksvraagstelling te komen. We komen zo tot de volgende deelvragen:

- Is er volgens Johannes sprake van een verstoorde relatie en vervreemding tussen God en de mens? Wat houdt dit conflict concreet in? Wat is hiervan de oorzaak? Tot welke gevolgen leidt deze scheiding?
- Wat leert Johannes ons met betrekking tot de mogelijkheid te komen tot een herstel van deze verstoorde relatie en de mogelijke terugkeer naar een situatie van verzoening, een goede onderlinge verstandhouding tussen God en mens? Bij wie ligt het initiatief tot dit herstel?
- Welke rol speelt de dood van Jezus hierin? Kent de evangelist hieraan enige heilbrennende functie toe en zo ja, in welke vorm? Is de kruisdood van Jezus te beschouwen als een zoenoffer voor de zonde der wereld?

D Methodologische afweging

Welke onderzoeksmethode is de meest geëigende om de in §1C weergegeven exegetische en theologische vraagstelling m.b.t. de heilsbetekenis van de dood van Jezus in het vierde evangelie te beantwoorden? Bij het uitvoeren van een tekstanalyse gaat het erom te achterhalen wat de schrijver voor ogen had, toen hij besloot via zijn geschrift met zijn lezers in contact te treden en welke literaire vorm of welk genre hij daartoe heeft gekozen. Immers het identificeren van het genre kan belangrijke bedoelingen onthullen over hoe de schrijver denkt te communiceren met het gehoor waar hij zich op richt. De bedoelingen van de schrijver zijn daarom essentieel voor het begrip 'genre', als een reeks verwachtingen of afspraken tussen

de schrijver en de lezer of zijn toehoorders. Om tot een adequate tekstanalyse te komen lijkt daarom een daaraan voorafgaande genreanalyse een onmisbaar middel.¹ Een dergelijke genreanalyse is erop gericht de lezer in staat te stellen om van een te onderzoeken tekstgedeelte het genre te herkennen, de communicatie te reconstrueren, zoals door de schrijver op schrift gesteld, de betekenis ervan te interpreteren en te evalueren. De conclusies die vervolgens worden getrokken zijn zeker van invloed op de interpretatie van de informatie, die het tekstgedeelte bevat.² We stellen ons allereerst de vraag welk genre aan de evangeliën wordt toegekend.

D.1 Genre van de evangeliën

Traditioneel werden de vier canonieke evangeliën bekend onder de aanduiding: 'Het evangelie naar Mattheus, Markus etc.', waarmee aangegeven werd dat het om vier verschillende versies van dezelfde boodschap gaat, zoals bv. genoemd in 1 Cor. 4:15. Later komt de term 'evangelie' echter als meervoudsvorm voor om aan te geven met wat voor soort boek de lezer te maken heeft. Het betreft boeken, die zijn ontstaan vanuit een behoefte het leven en de onderwijzing van Jezus op schrift te stellen zonder dat er sprake is van een biografie in moderne zin.³ De wijze waarop dit gebeurde was voor iedere evangelist anders, zij het, dat reeds in een vroeg stadium diverse schrijvers zich beijerden om de vier evangeliën met elkaar in harmonie te brengen. Dit leidde uiteindelijk tot het samenstellen van een synopsis van de vier evangeliën, waarin de onderlinge overeenkomsten en verschillen zichtbaar werden gemaakt. Sindsdien spreekt men van de synoptische evangeliën. Johannes verschilt echter zozeer van de andere evangeliën, dat men er zelfs aan dacht dit boek de genre-aanduiding van 'evangelie' te onthouden.⁴

Veel van de inhoud van de evangeliën is in verhaalvorm weergegeven. De evangelisten kenden zichzelf kennelijk een aanzienlijke mate van vrijheid van compositie toe door het op individuele basis introduceren en invoegen van narratieve elementen met handhaving van de stijl en levendigheid van de mondelinge overlevering. De mondelinge overlevering is essentieel voor alle verslagen van het leven van Jezus, hoewel iedere eenheid van overlevering verschillend is gewaardeerd en in een verschillende setting is geplaatst. Het Evangelie van Johannes is daarin selectiever dan de synoptici en artificiëler. De literaire relaties van de evangeliën met het OT zijn daarbij zo nauw en intiem als men zich maar bij twee verschillende teksten kan voorstellen. Het kwam de geloofwaardigheid van hun verhalen ten goede. Door op een dergelijke ongebruikelijke wijze een realistisch en historie-achtig verhaal te construeren, kozen de evangelisten voor een bepaald genre. En in termen van dat genre creëerden zij unieke kunststukken.⁵ Het resultaat van deze omzetting van vooral monde-

¹ C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody 2003: 'Writers such as those who produced the Gospels sought "to communicate with intended readers", a purpose that helped determine the text as we have it, whatever our subsequent purposes in utilizing the text' (p.3); R.A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge, 1992: 'Genre is at the heart of all attempts to communicate, a crucial component of the filter through which a writer's idea passes between its conception and its expression as a written word. Similarly, it is part of the filter through which written words must pass to reach the reader's understanding' (p.49); 'Genre is a major literary convention, forming a "contract" between author and reader; it provides a set of expectations for the reader about the author's intentions, which helps in the construction of the meaning on the page and the interpretation and evaluation of the communication contained within the work itself' (p.255).

² Ibid., pp.49–52. Zie M. Gerhart, 'General Competence in Biblical Hermeneutics', in: *Semeia 43, Genre, Narrativity, and Theology*, 1988, die hier spreekt van 'generic competence', pp.31–44 en P.L. Shuler, 'The Genres of the Gospels', in: *The Interrelations of the Gospels. A Symposium led by M-É. Boismard e.a.*, (ed. D.L. Dungan), Leuven 1990, p.459.

³ Zie R.H. Gundry, 'Recent Investigations into the Literary Genre "Gospel"', in: *New Dimensions in New Testament Study* (ed. R.N. Longenecker e.a.), Grand Rapids 1974, pp.97–114, die gezien het ontbreken van een literaire traditie voorafgaande aan de evangeliën, liever spreekt over de 'evangeliën' als een groep van op elkaar lijkende boeken in het Nieuwe Testament, maar niet als 'genre' (p.114).

⁴ R. Alter e.a. (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge (Mass.) 1987, pp.375–377.

⁵ Ibid., p.380–383.

ling overgeleverd materiaal door de evangelisten in een concreet verhaal handelend over Jezus, hield een literaire genrebeslissing van de evangelisten in. Er was geen sprake van een willekeurige selectie van gebeurtenissen, maar van literaire patronen, die terdege de redactionele en literaire bedoelingen van de schrijver weerspiegelen. De vraag naar het genre van de evangeliën betreft daarom het probleem van het identificeren van deze literaire patronen.¹

Volgens Shuler kan hierbij verondersteld worden, dat achter de huidige vorm van de evangeliën het verlangen van de evangelisten zichtbaar wordt om te communiceren. De schrijver is eropuit de natuurlijke mogelijkheden en de literaire bronnen die hem ter beschikking staan te benutten om daarmee te bereiken, dat zijn lezers hem zullen verstaan. Met als doel het uitwerken van de heilsboodschap, waarbij de focus is gericht op de *bios* van Jezus. Met betrekking tot de evangeliën zou men, in de ogen van Shuler, dus kunnen spreken van *bios*-verhalen, vergelijkbaar met die uit de oudheid, en dus van een *bios*-genre. Het identificeren van *bios*-literatuur uit de oudheid als link tussen de zender en de ontvanger zou in belangrijke mate ons begrip m.b.t. de geschreven vorm van de evangeliën kunnen vergemakkelijken. De inhoud van de evangeliën zou dan begrepen kunnen worden als zinvol niet alleen voor de zender maar ook voor zijn gehoor.²

Volgens Shuler wordt het *bios*-karakter van de evangeliën echter in sterke mate bepaald door de nadruk die wordt gelegd op de functie, het karakter en de aard van de verheerlijkte Christus en het totale gebeuren dat getuigt van Gods soteriologisch handelen. Zonder twijfel werden de evangeliën door de oorspronkelijke lezers ontvangen als biografieën met daarin de nadrukkelijke oproep tot het geloof in de Messias, Jezus van Nazareth.³ Welk genre geldt in het bijzonder voor het Evangelie van Johannes?

D.2 Genre van het Evangelie van Johannes

Dat het Evangelie van Johannes een heel bijzonder Bijbelboek is moge o.a. blijken uit de diversiteit aan genrekwalificaties, die onderzoekers eraan toekennen, variërend van een ‘biografie’⁴, een ‘verhaal’⁵, ‘het werk van een poëet’⁶, een ‘drama’ of een ‘tragedie’⁷. Kysar spreekt zelfs van een ‘rebel’ onder de nieuwtestamentische geschriften: ‘in many ways a maverick piece of first-century Christian literature – a rebel’.⁸

Ondanks deze verschillen in genre aanduiding kan men bij nadere bestudering vaststellen, dat de meningen weinig uiteenlopen, waar het een beoordeling inzake de literaire en stilistische kenmerken van het vierde evangelie betreft. Want nog weinig moderne onderzoekers van het vierde evangelie zullen ontkennen, dat we qua vormgeving met een duidelijk literair werk te maken hebben⁹, dat bovendien gekenmerkt wordt door een bepaalde narratieve stijl.¹⁰ Op grond van deze kenmerken ligt het voor de hand aan het vierde evangelie de genre kwalificatie van ‘literair verhaal’ mee te geven.¹¹

Het literaire verhaal, dat de schrijver van het vierde evangelie heeft gepresenteerd, dient er uiteindelijk toe aan de lezers zijn gezichtspunt en theologische gedachtegang met betrekking tot de persoon en de bediening van Jezus van Nazareth duidelijk te maken. Dit in de verwachting dat zijn lezers daardoor tot geloof zouden komen of daarin gesterkt zouden worden en daardoor eeuwig leven zouden verwerven (20:30–31).¹² In aanmerking genomen de centrale plaats, die Jezus inneemt in het vierde evangelie, zou daarom evenzeer de genreomschrijving van ‘narratieve christologie’ op z’n plaats zijn.¹³

Om zijn christologische boodschap over te brengen maakt de schrijver gebruik van een literair communicatiemodel, waarin zich een interactie afspeelt tussen de schrijver en de lezer, die plaatsvindt in de tekst. De schrijver codeert als het ware zijn bedoelingen door deze op eigen wijze in de tekst vast te leggen in de vorm van de plot, settings, gebeurtenissen, personages, enz. Het is vervolgens aan de lezer de ‘code’ van de schrijver te decoderen en te interpreteren. Het vierde evangelie kan zo gezien worden als een situatie van dynamische literaire communicatie, door middel waarvan de theologische gedachtegang van de schrijver

¹ Shuler 1990, pp.462v.

² Ibid., p.464. Cursivering van Shuler. Zie ook Burridge 1992, die op grond van eigen onderzoek tot de conclusie komt, dat de evangeliën qua genre niet bijzonder opvallen tussen alle soorten biografische composities in de hellenistische tijd en veel biografische kenmerken delen met de Grieks-Romeinse *bioi* (p.217).

³ Ibid., pp.465v–466. R. Guelich, ‘The Gospel Genre’, in: *Das Evangelium und die Evangelien*, (hrsg. von Peter Stuhlmacher), Tübingen 1983, is nadrukkelijk van mening, dat de evangeliën een literair genre vormen, een narratief verslag met betrekking tot het publieke leven en onderwijs van een bijzonder persoon, samengesteld uit discreet overgeleverde eenheden geplaatst in de context van de Schrift (pp.183–219). Citaat Guelich: ‘The Gospels are a literary genre whose form and content consist of, to use Mark’s words, the “Gospel of Jesus Messiah, Son of God”’, p.219. Zie ook Keener 2003, die wijst op de huidige consensus dat de evangeliën gezien kunnen worden als biografieën in de oude betekenis van de term, specifiek te vergelijken met de *bioi* van de filosofen, een van de meest voorkomende literaire genres in de oudheid. (p.11).

⁴ Keener 2003, p.43.

⁵ R. Kysar, *John’s Story of Jesus*, Philadelphia 1984, p.11; D. Tovey, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*, Sheffield 1997, pp.34–36.

⁶ K. Kermode, ‘St. John as Poet’, in: *Journal for the Study of the New Testament* 28 (1986), pp.3–16.

⁷ C.R. Bowen, ‘The Fourth Gospel as Dramatic Material’, in: *Journal of Biblical Literature*, vol.XLIX 1930, pp.293–305; E.R. Hitchcock, ‘Is the Fourth Gospel a Drama?’, in: *The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, (ed. M.W.G. Stibbe), Leiden 1993, pp.15–24. Zie L. Ryken a.o. (eds.) *A Complete Literary Guide to the Bible*, Grand Rapids 1993, waarin M.M. Thomson spreekt van een ‘dramatized documentary’ of ‘docudrama’ (pp.409v).

⁸ R. Kysar, *John, the Maverick Gospel*, revised edition, Louisville 1993, p.128.

⁹ Zie M. Steinberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985, citaat: ‘To offer a poetics of biblical narrative is to claim that biblical narrative is a work of literature. Not just an artful work; not a work marked by some aesthetic property; not a work resorting to so-called literary devices; not a work that the interpreter may choose (or refuse) to consider from a literary viewpoint or, in that unlovely piece of jargon, as literature; but a literary work. The difference is radical’ (p.2). Zie ook J. Muilenberg, ‘Literary Form in the Fourth Gospel’, in: *John. Readings: A New Biblical Commentary*, Sheffield 1993, die aantoont, hoe bv. het tekstgedeelte 1:19–51, bestaande uit vier kleine secties, een formeel literaire manier van schrijven zichtbaar maakt op basis van een zeer duidelijke literaire manier van compositie (pp.65–76). Zie verder Burridge 1992, die qua genre veel overeenkomst ziet tussen het Evangelie van Johannes en de synoptische evangeliën, wat in zijn ogen niet hoeft te betekenen, dat de evangelist Johannes de andere evangeliën heeft gekend: ‘if John is not dependent upon the synoptic Gospels nor knew their texts, then it is feasible that both Mark and ... the fourth Evangelist independently originated the Gospel genre’ (pp.238–239).

¹⁰ Zie H. Windisch, ‘John’s narrative Style’, in: M.W.G. Stibbe, *John*, Sheffield 1993, die deze narrative stijl vooral herkent in de soms breed uitgemeten als drama gepresenteerde verhalen, die nauw verbonden zijn met de daarbij behorende twistgesprekken (pp.25–64).

¹¹ Keener 2003 spreekt van een ‘complete literary narrative’ (p.5).

¹² Vgl. D.W. Wead, *The Literary Devices in John’s Gospel*, Basel 1970: ‘He (John) wrote a Gospel to convert and strengthen, not an artistic work to entertain’ (p.v).

¹³ Vgl. M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1992 (p.17). Stibbe constateert, dat bij toekenning van deze genreomschrijving iedere vergelijking met andere bekende genres, zoals de Grieks-Romeinse of joodse biografieën nog weinig zin heeft (p.30).

wordt overgedragen op de lezer met behulp van de verschillende narratieve keuzen en toegepaste literaire strategieën.¹

E Methodologische keuze

Verhalende teksten zijn al geruime tijd onderwerp van wetenschappelijke studie binnen de narratologie, een discipline die zich inmiddels ook een plaats heeft veroverd in de Bijbel-exegese, zowel van het OT als van het NT.² Dat Bijbelgeleerden de literaire kritiek hebben ontdekt mag zonder meer een innovatie genoemd worden, want het houdt een zelfbewuste manier van Bijbellesen in, die nog niet alom gebruikelijk zoals nimmer tevoren is gekend. Deze convergentie van Bijbelse en literaire studies kan men dan ook zien als een recente vernieuwende ontwikkeling op beide terreinen.³

De nieuwe literaire onderzoeksmethode volgde op een periode van meer dan een eeuw, waarin de historisch-kritische methode als de meest gangbare werd beschouwd. Onder deze algemene naam vallen diverse wetenschappelijke benaderingen, die zich richten op de bronnen, waarop het Bijbelonderzoek zich richt ('source criticism') of op de specifieke vorm van de overlevering ('form criticism'), dan wel op de wijze waarop de evangelisten bij het schrijven van hun Bijbelse geschriften met hun bronnen zijn omgegaan ('redaction criticism'). Deze disciplines waren er vooral op gericht zicht te krijgen op bepaalde perioden in de overdracht van de evangeliën: de periode dat Jezus leefde, de periode van de mondelinge overdracht in de vroege kerk of de periode waarin de evangeliën werden gepubliceerd.⁴ Het is vooral Frei geweest, die in zijn studie uit 1974, getiteld *The Eclipse of Biblical Narrative*⁵ afstand nam van de historisch-kritische methode en pleitte voor een meer literaire benadering bij het Bijbelonderzoek. In zijn ogen gaan de historisch-kritische benadering en de onderdelen daarvan

te zeer voorbij aan het narratieve karakter van de evangeliën, die in zijn ogen toch vooral gelezen dienen te worden als verhalen over Jezus en niet als opsommingen van willekeurige gegevens over Hem. De evangeliën zijn bedoeld om gelezen te worden van het begin tot het einde, niet ontleed en onderzocht om de relatieve waarde van de individuele passages te kunnen bepalen.⁶

Ook de godsdienstfilosoof W. Stoker is van mening, dat een te eenzijdig accent op de historische leeswijze vaak een belemmering vormt om de Schrift als levensoriëntatie te lezen. Hij kwalificeert deze methode dan ook als een verschaalde omgang met de Schrift en een uitdoving van het Bijbelverhaal. Hij pleit dan ook voor een meer narratieve benadering, die zich richt op de tekst in zijn eindgestalte, op het verhaal als verhaal. De Bijbelschrijvers figureren hierin niet als redacteurs, maar als auteurs, die een literaire tekst hebben geschreven en die willen communiceren met hun lezers. Er moet een interactie plaats gaan vinden tussen hun verhaal en de lezer. Deze vooral synchronische benadering sluit volgens Stoker echter een diachronische benadering niet uit. Ook het wordingsproces van de tekst, waar de historische kritiek aandacht voor heeft, blijft van belang.⁷

Zonder twijfel heeft Culpepper met zijn gezaghebbende studie uit 1983 inzake de toepassing van narratieve technieken bij het onderzoek van het vierde evangelie⁸ het pad geëffend voor veel onderzoek op het terrein van het narratief-kritisch onderzoek van het vierde evangelie. Sindsdien is van het Evangelie van Johannes een veelvoud aan narratieve studies beschikbaar gekomen, waarvan de onderzoekers, ieder op eigen wijze en afhankelijk van de gekozen onderzoeksdoelstelling de narratieve analyse als methode van onderzoek hebben gekozen.⁹ Voor deze onderzoekers was het kennelijk een uitgemaakte zaak dat methode (de literaire benadering) en onderzoeksobject (het vierde evangelie als literair verhaal) bij elkaar hoorden. Een literair verhaal vraagt een literaire benadering. Volgens Weren is echter een verantwoorde uitleg van de evangeliën niet aan één methode gebonden en zijn er verschillende

¹ Zie Wead 1970: 'When dealing with the distinctive tools which the author had at his disposal, these literary devices become the modes of thought in which he wished to convey his message. The reader should remember that these literary devices are vehicles of thought that must be recognized and interpreted' (p.vii). Zie verder J.L. Staley, *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta 1988, pp.21v. Zo ook M.A. Powell, *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*, London 1993, pp.8v en Tovey 1997, p.19. Tovey ziet het genre van het vierde evangelie als een verhaal, waarin de schrijver terugblik op de eigen persoonlijke ervaring als ooggetuige (pp.128,161,163). Verder ook A.T. Lincoln, 'The Beloved Disciple as Eyewitness and the Fourth Gospel as Witness', in: *Journal for the Study of the New Testament* 85 (2002), pp.3–26 en Keener 2003: 'Writers such as those who produced the Gospels sought "to communicate with intended readers, a purpose that helped determine the text as we have it, whatever our subsequent purposes in utilizing the text"' (p.3).

² W. Weren, *Vensters op Jezus. Methoden in de uitleg van de evangeliën*, tweede druk, Zoetermeer, 1998, p.43.

³ Powell 1993, pp.1v. Zie ook A.M. Jack, *Texts Reading Texts, Sacred and Secula*, Sheffield 1999, die laat zien welke kritekpunten in de kring van de postmoderne literaire critici bestaat tegen de literaire methode (pp.11–36).

⁴ Ibid., p.2. Zie voor een uitgebreide analyse van 'source critics' en 'redaction critics' en de bezwaren tegen deze benaderingen: N.R. Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics*, Philadelphia 1978, pp.11–20. Zo ook M.A. Powell, *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, New York 1992, die als belangrijkste beperking van de diverse historisch-kritische benaderingen aangeeft, dat zij de poëtische functie van de Bijbelse literatuur in grote mate verwaarlozen en vaak nalaten de aard van het Bijbelse materiaal in z'n huidige vorm serieus te nemen. In de jaren zestig van de vorige eeuw heeft het bij de historische critici geleid tot een sterk verlangen om alternatieve benaderingen te vinden. Niet dat de historische kritiek had gefaald of dat de doelstellingen niet meer golden, maar dat andere benaderingen, zoals een meer tekstgerichte of meer lezersgerichte theorie ook een kans zouden moeten krijgen (pp.13v).

⁵ H.W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London 1974 (tweede druk: 1977), pp.124–154.

⁶ Zie ook Petersen 1978, p.20.

⁷ W. Stoker, 'God ervaren in het lezen van de Schrift', in: *Verhulde waarheid. Over het begrijpen van religieuze teksten*, Wessel Stoker en Henk Vroom, Zoetermeer 2000, pp.34–43,49v. Zie ook R. Zimmermann, *Christologie der Bilder in Johannesevangelium*, Tübingen 2004, die aan de hand van het verhaal van 'de Bruiloft in Cana' (2:1–11), laat zien, dat na de vroegere sterk op de vormkritiek georiënteerde Johannes-exegese de literaire uitleg van het Evangelie van Johannes en het toepassen van inzichten en methoden uit de verteltheorie (bv. de narratieve kritiek) de grote betekenis van het verhaal pas werkelijk aan het licht gebracht heeft (p.197). Via diverse voorbeelden uit het evangelie laat Zimmermann zien, 'dass der Evangelist offenbar bewusst an einer Vernetzung und Durchmischung unterschiedlicher Formen der Bildlichkeit interessiert ist. Vielfach wird der bildliche Tiefensinn der Erzählung über die narrative Gestaltung hinaus durch Elemente der Symboltradition (z.B. 'dritter Tag' in Joh. 2:1) verstärkt' (p.216).

⁸ R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983. Als doelstelling voor zijn onderzoek geldt: 'to contribute to understanding the Gospel as a narrative text, what it is, and how it works. The emphasis will be upon analyses and interpretation rather than upon the construction of hypotheses or critique of methods. The Gospel as it stands rather than its sources, historical background, or themes is the subject of this study' (p.5).

⁹ Om er enkele te noemen in volgorde van publicatie: G.R. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia 1986; Staley 1988; W.S. Kurz, 'The Beloved Disciple and Implied Readers', in: *Biblical Theology Bulletin*, vol.19, juli 1989, no.3, pp.100–105; Stibbe 1992; H. Servotte, *Johannes literair. De geest van de letter in het vierde evangelie*, Bostel 1992; S.E. Porter, 'Can Traditional Exegesis Enlighten Literary Analyses of the Fourth Gospel? An Examination of the Old Testament Fulfillment Motif and the Passover Theme', in: Evans 1994, pp.396–428; Tovey 1997; T.G.M.G. Brouns-Wewerinke, *In verhalen krijgt geschiedenis betekenis. Verbeelding van Jezus' lijden en dood in het Johannesevangelie*, Zoetermeer 2002; idem, 'Het Evangelie volgens Johannes', in: *De Bijbel Literair, Opbouw en gedachtegang van de Bijbelse geschriften en hun onderlinge relaties, onder redactie van Jan Fokkelman en Wim Weren*, Zoetermeer 2003, pp.555–568.

invalshoeken mogelijk, zij het dat het gekozen perspectief voor een groot deel bepaalt wat de exegeet te zien krijgt.¹ Hij pleit er dan ook voor ten aanzien van de vier evangeliën voorrang te geven aan de synchronie boven mogelijke andere benaderingen. De voorkeur gaat daarom uit naar een exegese die zich concentreert op de tekst die voorligt, zonder in te gaan op de vraag of de tekst is samengesteld uit oudere en jongere lagen. In een synchrone lezing tracht de exegeet organisatiepatronen bloot te leggen en betekenislijnen zichtbaar te maken.²

Waar het de uitleg van verhalende teksten betreft, zoals bv. van het vierde evangelie, gaat de voorkeur van Weren nadrukkelijk uit naar de methode van de narratieve analyse, een methode, die aansluit bij het feit dat vele Bijbelteksten, en ook de evangeliën, een verhalend karakter hebben. De verhaalanalyse is een uitgesproken literaire benadering en biedt, in de ogen van Weren, een verfrissend tegenwicht tegen de (achterhaalde) opvatting, dat Bijbelse verhalen enkel en alleen gelezen moeten worden als een historisch verslag of gereduceerd kunnen worden tot kille, theologische stellingen. Een verhaal, zo luidt het parool, is een wereld-in-woorden, die een nieuw perspectief kan geven op de wereld waarin lezers zich bevinden.³

Op grond van deze, in mijn ogen sterke argumentatie voor een bij voorkeur narratieve benadering van het vierde evangelie als literair verhaal, is het mijn voornemen met betrekking tot dit onderzoek de methode van de narratieve analyse toe te passen en mij aan te sluiten bij de vele onderzoekers, die deze keus vóór mij hebben gemaakt. Bestudering van deze studies heeft niet alleen mijn inzicht in de literaire onderzoeksmogelijkheden vergroot, maar mij ook tot de overtuiging gebracht, dat de narratieve analyse als een zeer geëigende onderzoeksmethode beschouwd kan worden voor het onderzoek dat mij voor ogen staat, dat zich richt op het gedachtegoed van de vierde evangelist, zoals zichtbaar gemaakt in het door hem gepresenteerde literaire verhaal. Bij het maken van deze keuze ben ik mij ervan bewust, dat ook andere literaire methoden, zoals bv. de klassieke redactiekritiek of traditiehistorische aanpak wellicht tot dezelfde onderzoeksresultaten zouden kunnen leiden. Dat is echter in dit stadium niet vast te stellen.⁴

F Narratieve analyse

De narratieve analyse van het Nieuwe Testament is in de enkele tientallen jaren dat ze zich als tekstgerichte, literaire methode heeft ontwikkeld, voortdurend aan verandering en uitbreiding onderhevig geweest en als methode aangescherpt in die zin, dat enkele traditionele disciplines en enkele nieuwere methoden in Bijbelonderzoek o.a. voortkomend uit de seculaire literaire kritiek zijn geïncorporeerd in de praktijk van de Bijbelse narratieve kritiek. Te denken valt hierbij aan het onderscheiden van bepaalde narratieve technieken, zoals o.a. ‘readerresponse

criticism’, ‘speechact theory’, enz.⁵ Als centrale vraagstelling in de narratieve kritiek geldt: ‘Als we het over een verhaal hebben met een schrijver en een lezer, over welke schrijver en lezer hebben we het dan en wat heeft de schrijver met z’n verhaal bedoeld?’⁶

F.1 Geïmpliceerde schrijver en geïmpliceerde lezer

In de verhaaltheorie bedient men zich van een bepaald communicatiemodel, waarin naast of in plaats van de echte schrijver en lezer een geïmpliceerde schrijver en een geïmpliceerde lezer optreden, die deel uitmaken van het verhaal en daaruit zijn te reconstrueren. De echte lezer staat buiten de tekst en betreft iedere lezer van vlees en bloed, die op een bepaald moment het betreffende verhaal onder ogen krijgt. De echte lezer kan van moment tot moment veranderen. Iedere echte lezer zal dus, afhankelijk van achtergrond en competentie, op een eigen manier tegen de tekst aankijken en deze interpreteren.⁷

De geïmpliceerde lezer is in dit communicatiemodel de lezer, zoals hij/zij door de geïmpliceerde schrijver blijken het verhaal is bedoeld. Zowel de geïmpliceerde schrijver als de geïmpliceerde lezer zijn intratekstueel. De tekst dient door de geïmpliceerde lezer gelezen te worden, zoals de geïmpliceerde schrijver het heeft bedoeld en waarvan hij verwacht, dat deze z’n standpunt overneemt.⁸ Indien de geïmpliceerde lezer gelooft wat de verteller hem meedeelt en zijn oordeel aanvaardt, kan men van een ‘ideale lezer’ spreken.⁹ Op deze wijze is de narratieve criticus in staat de tekst te lezen vanuit twee richtingen: vanuit het gezichtspunt van de geïmpliceerde schrijver en dat van de geïmpliceerde lezer. De vraag is steeds: Wat bedoelt de geïmpliceerde schrijver met zijn verhaal en hoe wordt het door de geïmpliceerde lezer begrepen?¹⁰

De laatste decennia is het narratieve onderzoek zich ook bezig gaan houden met wat genoemd wordt de ‘reader response criticism’, een vooral op de identiteit en denkwereld van de geïmpliceerde lezer gerichte onderzoeksmethode en de wijze waarop deze geacht wordt op de geïmpliceerde schrijver te reageren. Van belang is hierbij vast te stellen over welke kennis en informatie de geïmpliceerde lezer of toehoorder, blijken de tekst, beschikt en hoe deze omgaat en reageert op de informatie in de vorm van allerlei literaire strategieën (thema’s, beelden, symbolen, misverstanden en ironie), die de geïmpliceerde schrijver of verteller in de tekst hanteert.¹¹ De geïmpliceerde lezer, die het verhaal leest, wordt geacht van tevoren daar een zeker begrip of gevoel voor ontwikkeld te hebben en in staat te zijn deze in een groter verband te plaatsen.¹²

Het is vervolgens aan de geïmpliceerde lezer te komen tot een reconstructie van de betekenis van de tekst via een creatieve uitwisseling van informatie. De betekenis van een tekst is dus niet vast, maar kan verschillen al naar gelang de manier van lezen. De tekst kan

¹ Weren 1999, p.10.

² Ibid., p.11.

³ Ibid., p.67.

⁴ Zie in dit verband echter ook de tamelijk kritische kijk van Petersen 1978 op de redactiekritiek, die deze methode niet ziet als een literaire onderzoeksmethode, omdat deze zich vooral richt op de bronnen van de tekst en minder op de inhoud (pp.17–20).

⁵ D.Rhoads, ‘Narrative Criticism: practices and prospects’, in: *Characterization in the Gospel. Reconceiving Narrative Criticism* (D.Rhoads e.a., eds.), Sheffield 1999, pp.264–285, in het bijzonder pp.271–274. Zie voor een gedetailleerd verslag van de totstandkoming van de narratieve kritiek: idem, pp.13–23.

⁶ Powell 1993, pp.19–21.

⁷ Vgl. Tovey 1979, p.271; Staley 1988, p.24.

⁸ Weren, pp.43–46. Zie verder ook: Powell 1992, pp.3–19.

⁹ Vgl. Culpepper 1983, pp.207v; Rhoads 1999, p.272.

¹⁰ In het vervolg van deze studie wordt met het begrip ‘lezer’ en ‘schrijver’ altijd de geïmpliceerde lezer of schrijver bedoeld, tenzij nadrukkelijk anders vermeld.

¹¹ Zie Culpepper 1983, pp.211–227; R.M. Fowler, ‘Who is “the Reader” in Reader Response Criticism?’, in: *Semeia* 37, 1985, pp.5–26; Staley 1988, pp.30v; Stibbe 1992, p.10; Powell 1992, pp.11v.

¹² Culpepper 1983, pp.7,211–223; Staley 1988, p.33; Tovey 1997, pp.20–23.

aanleiding geven tot een meerstemmige interpretatie. De aandacht richt zich dus op de retoriek van de tekst en de wijze waarop de geïmpliceerde lezer reageert op de verschillende retorische niveaus en narratieve strategieën, die de geïmpliceerde schrijver in de tekst heeft gehanteerd.¹

F.2 Verteller en toehoorder

In een dergelijk communicatiemodel worden verder op een lager niveau van de tekst nog twee deelnemers onderscheiden, nl. een verteller (*narrator*) en een toehoorder (*narratee*), die in principe niet altijd samenvallen met de werkelijke schrijver of geïmpliceerde schrijver en evenmin met de werkelijke lezer of geïmpliceerde lezer.² Allereerst is er sprake van een verteller, de bemiddelende instantie aan wie de geïmpliceerde auteur de presentatie van het verhaal kan delegeren. Het is de stem die hoorbaar wordt wanneer we de geschreven tekst beluisteren als vertelling. De vertelstem (*whispering wizard*, Culpepper, p.15) is duidelijk waarneembaar als de verteller zich aandient als een ‘ik’ of ‘wij’, zoals in Joh. 1:14 en 21:24³, waar de verteller zich sterk identificeert met de geïmpliceerde schrijver, zo hij er al niet mee samenvalt.⁴

Anders dan in een drama, waar de schrijver alleen maar zijdelings een rol speelt bij monde van de personages, die hun rol spelen, bestaat de verteller in het verhaal naast de personages en is zijn stem net zo hoorbaar als de hunne. De verteller moet dus niet vereenzelvigd worden met de schrijver als een echte persoon. Ook al is men op de hoogte van het leven en de levensloop van de schrijver, wil dat nog niet zeggen dat men iets weet van de verteller uit het verhaal. Het zijn geen identieke personen. Hetzelfde geldt voor de geïmpliceerde schrijver en verteller. De laatste vertelt ons wat er gebeurt en welk personage op een bepaald moment het woord voert. De eerste wordt bekend door wat de verteller ons zegt, door de woorden van de personages, zoals geformuleerd door de schrijver en door de organisatie van het narratieve materiaal, de plot, tijd en ruimte, enz.⁵ De verteller blijkt in de meeste Bijbelse verhalen alwetend te zijn. Hij is in staat verborgen activiteiten te zien, gesprekken te horen die in beslotenheid plaatsvinden, hij is vertrouwd met wat zich in het binnenste van de personages afspeelt en in staat hun diepste gedachten te openbaren.⁶

Dit betekent ook, dat de verteller alomtegenwoordig is en zich op verschillende plaatsen tegelijk kan bevinden. Hij is niet gebonden aan een bepaalde plaats of groep mensen, maar is vrij zich te bewegen van de ene plaats naar de andere met maar één bedoeling: de lezer een ongehinderd zicht te verschaffen op alle gebeurtenissen die plaatsvinden. Een voorbeeld

van deze alwetendheid en alomtegenwoordigheid vormt de ontmoeting van Jezus met de Samaritaanse vrouw bij de waterput (4:1–27). De verteller is erbij, maar is er vervolgens ook bij als de vrouw haar dorpsgenoten vertelt, dat ze de Messias heeft ontmoet (4:28–30). Tegelijkertijd is de verteller er ook weer bij, als de discipelen bij de put met Jezus spreken over het meegebrachte voedsel (4:31:38). Waar de schrijver niet overal tegelijk kan zijn, fungeert de verteller namens hem als een alwetende waarnemer, die de lezer tot in detail op de hoogte houdt van alle gebeurtenissen.⁷

Een andere deelnemer in het communicatiemodel naast de verteller is in sommige gevallen de toehoorder (narratee). De uitspraken van de verteller bepalen de rol van de toehoorder, degene die de verteller hoort. In sommige teksten is de toehoorder duidelijk te onderscheiden van de geïmpliceerde lezer, die door de geïmpliceerde schrijver is gedefinieerd. Volgens Culpepper is dat niet het geval in het Evangelie van Johannes, waarin geen fictieve toehoorder is aan te wijzen.⁸

F.3 Gezichtspunt

Centraal in een narratief communicatiemodel staat het gezichtspunt (*point of view*) van de schrijver. Deze term is in de literaire kritiek lang gebruikt om de complexe, veranderende relatie aan te duiden tussen het verhaal en de verteller, tussen de narratieve wereld en hoe deze wordt bekendgemaakt. Moore omschrijft het begrip ‘point of view’ als: ‘The rhetorical activity of an author as he or she attempts through the medium of a narrator (or more precisely, by an act of narration), and from his or her position within some socially shared system of assumptions, beliefs, and values to impose a story-world upon a reader (or listener).’⁹ Wat Johannes betreft zou men dus het begrip ‘point of view’ ook kunnen omschrijven als ‘theologie’ of ‘ideologie’. Als we bv. in het vierde evangelie de stem van de verteller horen, horen we in wezen de stem van de schrijver binnen de wereld, die het evangelie beschrijft. Binnen deze wereld is het de verteller, die coördinaten van tijd en ruimte verschaft, die personages introduceert, die aangeeft wie het woord voert, die woorden en daden interpreteert, die beschrijft, uitlegt, zich tot personages richt, dingen bekendmaakt, enz.

Hij doet geen moeite zijn stem te verbergen. Openlijk probeert hij de lezer ertoe te brengen zijn gezichtspunt of de ideologie die hij aanhangt, over te nemen. Dat gezichtspunt behelst de na de opstanding verworven kennis, dat Jezus de Messias is, de Zoon van God. De narratieve strategie van de verteller richt zich met name op dit verstaan, zoals tot uitdrukking gebracht in 20:31. Iedere zuivere analyse van het Johanneïsche verhaal moet daarom zowel de verteller als zijn gezichtspunt bevatten en moet de mate waarin het doel van 20:31

¹ Zie Tovey 1997, die daarbij ook het belang onderkent van een duidelijke relatie met de historische achtergronden van de tekst (pp.22v). Zie ook M.C. de Boer, ‘Narrative Criticism, Historical Criticism and the Gospel of John’, in: *Journal for the Study of the New Testament*, 47 (1992), pp.35–48, in het bijzonder pp.36, 47 en Stibbe 1992, pp.67–92.

² Zie o.a. Culpepper 1983, pp.16–49; Staley 1988, pp.37–47; Tovey 1997, pp.44–68; Stibbe 1992, pp.20–29.

³ Korthedshalve zullen verwijzingen naar teksten uit het Evangelie van Johannes in dit proefschrift voortaan aangeduid worden met alleen het hoofdstuk en het vers of tekstgedeelte (bv. Joh. 1:14 wordt: 1:14). Wanneer het andere Bijbelboeken betreft, wordt daarvan de afkorting vermeld (bv. Luk. 2:12).

⁴ Culpepper 1983, pp.16–20 en Weren 1998, p.45.

⁵ S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 1984, pp.13–14.

⁶ Culpepper 1983: ‘Narrators are omniscient to the degree that they are able to give the reader inside views which no observer would have’, p.21.

⁷ Ibid., p.21–27. Citaat: ‘One of the ways the Gospel achieves its powerful effects is through the role of this narrator, who is omniscient, winsomely intrusive, and entirely reliable. By sharing with the reader his insights into points now known to be stars, he wins our trust from the outset and shapes our grip of the whole’ (p.232). Zie ook M.M. Thomson, in: Ryken 1993, pp.417–419.

⁸ Ibid., p.206. Zie ook G.A. Phillips, ‘This is a Hard Saying. Who Can be Listener to It?: Creating a Reader in John 6’, in: *Narrative and Discourse in Structural Exegesis. John 6 & 1 Thessalonians*, Semeia 26, Chico 1983, die met name in hoofdstuk 6 van het vierde evangelie een wezenlijke rol ziet weggelegd voor de toehoorder (narratee) (pp.23–56). Het onderscheid dat Phillips maakt tussen de toehoorder en de geïmpliceerde lezer is echter tamelijk hypothetisch en draagt weinig bij tot een verbetering van de tekstanalyse.

⁹ S.D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*, New Haven 1989, pp.25v.

wordt bereikt waarden (d.w.z. de overtuigingskracht van de narratieve christologie van het evangelie).¹ Het gezichtspunt ('point of view') van een verhaal is om verschillende redenen erg belangrijk. Om te beginnen is het een van de factoren, die eenheid verschaft aan een literair werk, waardoor duidelijkheid wordt verkregen over de personages, gebeurtenissen, plaatsen en tijdstippen. Daarnaast maakt het gezichtspunt van het verhaal uit wat wordt verteld en hoe het wordt verteld, wat van ver komt en van dichtbij. De verteller is als het ware een fotograaf die bepaalt wat op de foto komt en wat niet, van welke afstand en gezichtshoek, wat de scherpte is en wat de belichting. Net zoals het karakter van een film afhankelijk is van de positie van de camera en de manier waarop deze is bediend, hangt het karakter van een verhaal af van het gezichtspunt van waaruit de gebeurtenissen zijn gepresenteerd.² Het is dus van groot belang voor de uitkomst van dit onderzoek het gezichtspunt van de evangelist Johannes met betrekking tot de gekozen vraagstelling helder voor ogen te krijgen.

F.4 Narratieve tijd

Volgens Culpepper bestrijkt het verhaal beschreven in het Evangelie van Johannes een tijdsbestek van zo'n tweeënhal jaar, waarin de geschiedenis van de bediening van Jezus in eenentwintig hoofdstukken wordt beschreven. Culpepper omschrijft dit tijdsbestek als *story time* (tijdsduur van het verhaal), dit ter onderscheiding van de *narrative time* (narratieve tijd) die wordt bepaald door de volgorde, duur en frequentie van alle gebeurtenissen die in de narratieve tekst voorkomen.³

Als voorbeeld voor het verschil tussen *story time* en *narrative time* kunnen de verzen 1:19–34 genoemd worden, waarin het getuigenis van Johannes de Doper slechts twee dagen beslaat (1:29), maar waarin wordt gerefereerd aan diverse gebeurtenissen, die vóór en na deze twee dagen hebben plaatsgevonden, zoals de doop van Jezus ervóór (1:32) en het wegnemen van de zonde door het Lam Gods (1:29) erna.⁴

Deze eerder en later voorgevallen gebeurtenissen worden aangeduid met resp. 'analepses' en 'prolepses', waarbij de analepses nog zijn onder te verdelen in 'historisch', teruggrijpend op de tijd van Israël en 'prehistorisch', handelend over gebeurtenissen vóór de geschiedenis van de mens en het voor ons niet te bevatten verleden van de Logos, die van den beginne bij de Vader was. Zo zijn ook de prolepses onder te verdelen in de historische toekomst, refererend aan o.a. de tijd van de Johanneïsche gemeente en naar de eschatologische toekomst, het einde der tijden.⁵ De verteller, onnipresent en omniscient als hij is, licht de lezer namens de schrijver in over alle gebeurtenissen die in de narratieve tijd plaatsvinden. Hierbij bedient de geïmpliceerde schrijver zich van een veelheid van scènes, samenvattingen, pauzes en herhalingen, soms van korte, soms van langere duur, waarmee hij de narratieve tijd benut om de lezer optimaal inzicht te verschaffen in de persoon en de bediening van Jezus.⁶

¹ Stibbe 1992, p.28.

² Bar-Efrat 1989, p.15.

³ Culpepper 1983, pp.53v.

⁴ Ibid., pp.54v.

⁵ Ibid., pp.56–70.

⁶ Vgl. ibid., pp.70–75, die daarbij vooral gebruik maakt van theorieën, ontwikkeld door G.Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, Ithaca 1980.

F.5 Plot

De verhoging van het inzicht van de geïmpliceerde lezer wordt in belangrijke mate ook bepaald door de wijze waarop de gebeurtenissen worden geordend in een goed lopend en aansprekend verhaal. Een dergelijk verhaal, handelend over een historische persoon, omschrijft men in de verhaalttheorie met de term 'plot', nader te definiëren als: 'a set of events linked by temporal succession and causality'.⁷ Of zoals Bar-Efrat het definieert: 'a plot consists of an organized and orderly system of events, arranged in temporal sequence. ... the plot serves to organize events in such a way as to arouse the readers' interest and emotional involvement, while at the same time imbuing the events with meaning'.⁸ Kennen de evangelisten een dergelijke plot?

Toen de evangelisten hun evangelies schreven, was het hun inzet het aan hen overgeleverde materiaal in een coherent geheel te plaatsen door de gebeurtenissen in een bepaalde volgorde te plaatsen en er een bepaalde betekenis aan toe te kennen, afhankelijk van wat ze ermee wilden bereiken bij de lezers die ze voor ogen hadden. De verschillende bedoelingen van de evangelisten, de verschillen in interpretatie van het aan hen overgeleverde materiaal en de sociale en religieuze verschillen bij de lezers leidden onvermijdelijk tot verschillende plotstructuren. De evangelisten vertellen ieder hetzelfde verhaal, maar verschillen aanzienlijk wat hun respectievelijke plot betreft.⁹ Kent het Evangelie van Johannes een dergelijke plot?

Volgens Culpepper verschilt de plot van Johannes nogal van dat van de synoptici. Dat betreft zowel de keuze en volgorde van de verschillende gebeurtenissen als de inhoud en het verloop van de diverse dialogen. Zo worden de dialogen bij Johannes gekenmerkt door veel onbegrip, ongepaste vragen, misverstanden en veel herhalingen.¹⁰ De plot in het vierde evangelie ontplooit zich duidelijk om de persoon van Jezus, te beginnen met de Proloog, te beschouwen als een samenvatting van het evangelie, waarna de plot zich ontwikkelt in een reeks van gezaghebbende beschrijvingen van de bediening van Jezus en het wisselende succes daarvan (1:11–12). Het was zijn taak tegenover een oppositie van soms kosmische proporties de Vader te openbaren (1:18; 17:6,26) en de zonde der wereld, het ongeloof, weg te nemen (1:29; 16:8–9). Deze beide facetten van zijn opdracht vinden hun culminatie in zijn kruisdood. De plot van het vierde evangelie ontplooit zich zo rond de vervulling van Jezus' missie om de Vader te openbaren en aan hen, die in Hem geloven, macht te geven om kinderen Gods te worden (1:12,13).¹¹

In de plot in Johannes draait het dus steeds om het aanvaarden of het niet aanvaarden van de identiteit van Jezus. Naarmate de hoofdstukken vorderen wordt deze identiteit stap

⁷ Moore 1989, p.14.

⁸ Bar-Efrat 1989, p.93. Zie ook M.H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, 3d ed., New York 1971, p.127.

⁹ Culpepper 1983, pp.79–86.

¹⁰ Ibid., p.86.

¹¹ Ibid., p.88. Zie ook R.A. Culpepper, 'The Pivot of John's Prologue', in: *New Testament Studies* 27, pp.1–31, die in de Proloog een chiasische structuur onderkent en op grond daarvan tot de conclusie komt, dat vers 1:12b als de centrale tekst ('pivot') van de Proloog en dus van het evangelie beschouwd moet worden. In deze tekst is de heilsgeschiedenis en de vleeswording van het Woord samengevat. De climax van de Proloog is niet een theologische paradox ('het Woord is vlees geworden'), noch het getuigenis van een paar bevoorrechte mensen ('wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd'), maar een proclamatie, die van levensbelang is voor iedere lezer van het evangelie: 'hij heeft hun macht gegeven kinderen Gods te worden, allen die Hem aangenomen hebben en in zijn naam geloven' (p.15).

voor stap zichtbaar in een opeenvolging van episodes, tekens en gesprekken en het veelvuldig gebruik van metaforische en symbolische beelden. Maar in iedere episode gaat het in wezen om dezelfde plot als het verhaal als geheel. Zullen Nicodemus, de Samaritaanse vrouw of de verlamde man en al die andere personages de identiteit van Jezus aanvaarden en daardoor eeuwig leven ontvangen? Dit verhaal wordt steeds weer herhaald, zodat niemand het kan missen. Iedere episode brengt als het ware de boodschap van het geheel tot uitdrukking.¹ De plot van het Evangelie is dus episodisch in die zin, dat de evangelist de verschillende episodes op bekwame wijze hanteert en thematisch met elkaar integreert met de bedoeling het weefsel van het evangelie als geheel te verrijken. Deze sterk thematische integratie biedt de lezers de mogelijkheid de diepere bedoeling en betekenis te ontdekken van iedere beschreven episode. De plot van het Evangelie van Johannes wordt zo als het ware geleid en beheerst door de wijze waarop de diverse thema's tot ontwikkeling komen en door de strategie van de evangelist, die erop gericht is de lezers ertoe te brengen zijn interpretatie van de persoon en het werk van Jezus te aanvaarden.² Of deze boodschap op de werkelijke lezer overkomt en aanvaardbaar wordt geacht, hangt ook in sterke mate af van de overtuigingskracht die van de verschillende in het verhaal voorkomende personages uitgaat. Zijn deze persoonlijkheden belangwekkend en aansprekend?

F.6 Personages

'Plot and character are inseparably bound up in the reading experience, if not always in critical thought. Each works to produce the other'. Met deze omschrijving geeft Moore aan, dat de personages in een verhaal worden gedefinieerd in en door de plot, door wat ze doen en door wat zij zeggen, terwijl de plot op z'n beurt in zicht komt als de personages handelen, persoonlijk en onderling. Verder worden de personages in een verhaal gedefinieerd door wat de verteller en de andere personages over hen zeggen.³ In de narratieve literatuur maakt men veelal onderscheid tussen personages, die in het verhaal een autonome rol vervullen, zoals het hoofdpersoon (protagonist) en zijn eventuele tegenspeler (antagonist) en verder de figuranten, die in de plot bepaalde taken of opdrachten hebben te vervullen en wier rol veelal van korte duur is. Ook het verhaal van de evangelist Johannes kent z'n hoofdrollen en bijrollen. In het Evangelie komen de meeste personages te kort in beeld om een indruk te krijgen van hun persoonlijkheid. Men kan deze personen daarom slechts beoordelen op de rol die ze binnen de plot vervullen en op het belang van hun representatie.

Jezus is in wezen de enige persoon die in het verhaal van Johannes zeer frequent en langdurig optreedt en daarom als protagonist beschouwd kan worden. Het Evangelie, waarin Jezus als literaire karakterspeler optreedt, biedt de mogelijkheid aan de lezer meer van Hem, als persoon, te weten te komen dan zijn tijdgenoten en dan de personages in het verhaal. Voor hen, die de boodschap van Johannes aanvaarden, biedt het Evangelie de mogelijkheid hun Heer beter en dieper te leren kennen dan enig ander persoon. Dit vooral ook, omdat het karakter van Jezus niet verandert, het is statisch.⁴

Culpepper vraagt zich af of het wel legitiem is in een historisch verhaal de verschillende personages als karakterspelers op te voeren. Is het wel juist de regels van de fictieliteratuur toe te passen bij het bestuderen en karakteriseren van deze mensen? Wordt het begrip 'karakterisering' op zo'n manier geen geweld aangedaan, als men het toepast om personen te beschrijven in historische of biografische literatuur? Los van de vraag of het verhaal historisch is of een fictie, valt niet te ontkennen, dat selectiviteit bij een dergelijke beschrijving een rol speelt. Van belang is echter, dat bij deze selectie goede principes en normen worden gehanteerd. Ook al gaat het in het Evangelie van Johannes niet om een fictieve, maar om een historische figuur, de schrijver heeft een bepaald begrip van de persoon die hij beschrijft en van de rol die deze vervult in een bepaalde opeenvolging van gebeurtenissen. Is hij in staat in soms beperkte bewoordingen aan een lezer te communiceren wat hij zelf van een bepaalde persoon weet en daarvan een overtuigend portret te schilderen?⁵

De vraag is echter hoever de autonomie van een gekozen personage strekt. Bij het analyseren van een gebeurtenis gaat de interesse immers alleen maar uit naar de relaties tussen de schrijver en de tekst en tussen de tekst en de lezer en veel minder naar de historische achtergrond van de verschillende personages of de relaties van historische personen tot de schrijver. Zo hebben we bv. met Jezus te maken, zoals Hij wordt geschetst in het verhaal en niet met zijn achtergrond als historisch persoon. Personages worden gevormd door wat in de tekst over hen wordt meegedeeld, hoe ze worden geïntroduceerd, wat zij zeggen, wat zij doen en hoe andere personages op hen reageren.⁶

In het Evangelie van Johannes komen we Jezus en zijn Vader tegen als de hoofdpersonen van het verhaal. Daarnaast spelen de discipelen een belangrijke rol, waaronder de geliefde discipel, die daarbij een bijzondere rol vervult. Een andere belangrijke groep van personages zijn 'de Joden' met alle andere vertegenwoordigers van het judaïsme, de hogepriesters, oversten, levieten en hun helpers. Daarnaast komen nog enkele in meer of mindere mate belangrijke personages voor in het evangelieverhaal, zoals Johannes de Doper, Maria de moeder van Jezus, Nicodemus, de Samaritaanse vrouw, de hoveling, de verlamde man, de broers van Jezus, de blindgeborene, Maria, Martha en Lazarus, Judas, Pilatus en Maria Magdalena. Het is alles bij elkaar een heel bijzondere verzameling personages, die Johannes in zijn verhaal bijeenbrengt, maar toch een verzameling, waarvan iedere rol een bijdrage levert aan het totaalontwerp en aan de overtuigingskracht van het evangelie. Uit hun reacties en interacties blijkt duidelijk de onderlinge relatie en interdependentie van plot en karakterisering. De overtuigingskracht van de plot duwt als het ware de geïmpliceerde lezer in de richting van een antwoord op de boodschap van Jezus. De alternatieve reacties zijn in het Evangelie zichtbaar gemaakt. De geïmpliceerde lezer kan zich verplaatsen in de rol van ieder personage om vervolgens voor zichzelf een keus te maken. Door de constructie van het Evangelie als verhaal leidt de evangelist de geïmpliceerde lezer als het ware in de richting van z'n eigen ideologische 'point of view', de respons, die hij voor zichzelf als het meest aan te bevelen acht. Op die manier maken de personages de plot tot een levende aangelegenheid.⁷

¹ Culpepper 1983, pp.86-89.

² Ibid., pp.97v.

³ Moore 1989, p.15.

⁴ Culpepper 1983, pp.101-104.

⁵ Ibid., p.105.

⁶ Ibid., pp.105v.

⁷ Ibid., pp.145-148. Zie ook E.V.McKnight, 'Literary Criticism', in: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. J.B. Green, e.a., Leicester 1992, pp.473-481.

F.7 Stille communicatie

Naast en in aanvulling op bovengenoemde narratieve aspecten zijn ook nog diverse andere technieken te noemen, die de geïmpliceerde schrijver van het vierde evangelie in zijn geschrift heeft toegepast, bedoeld om zijn gezichtspunt en gedachtegang over de identiteit en status van Jezus voor de geïmpliceerde lezer helder voor het voetlicht te krijgen. Zo wijdt Culpepper een uitgebreid hoofdstuk aan wat hij noemt *implicit commentary*. Hij doelt hierbij op vormen van ‘zwijgende’ communicatie, voorkomend in de conversatie zoals een betekenisvolle pauze, allerlei vormen van lichaamstaal, een blik van begrip, een frons, een knipoog, een gebaar, een knikje of ook een specifieke woordkeus of een verrassende zinswending. Hoewel deze vormen van lichaamstaal zich uiteraard niet alle in het Evangelie van Johannes voordoen, kan het hier ook voorkomen, dat de lezer ontdekt, dat de evangelist heel veel zegt, zonder dit concreet in de tekst uit te spreken.¹

Wat oppervlakkig gezien heel duidelijk lijkt, is voor de opmerkelijke lezer vaak moeilijk te doorgronden vanwege de versluierde complexiteit van wat van onder het oppervlak van het Evangelie doorklinkt. De verschillende tekstuele kenmerken brengen de lezer ertoe het verhaal te zien vanuit een hogere en daardoor gunstiger positie en zo de signalen op te vangen, die hem vanuit een lager niveau van de tekst bereiken, die anders aan zijn aandacht ontsnapt zouden zijn. Het zijn alle vormen van ‘stille’ communicatie die de geïmpliceerde schrijver en de geïmpliceerde lezer tot hetzelfde begrip moeten brengen van wat de boodschap van het Evangelie, als mysterie, ten diepste inhoudt.² In zijn boeiende analyse laat Culpepper vele voorbeelden zien van deze verborgen communicatietechnieken, voorkomend in het vierde evangelie. Zeker is in ieder geval, dat deze impliciete communicatie in ruime mate de kracht en het mysterie laat zien van het Evangelie van Johannes en die daarom van groot belang kan zijn voor de uitkomst van mijn onderzoek. In mijn studie hoop ik dan ook voldoende ontvankelijk te zijn voor deze ‘stille’ communicatiesignalen, indien deze mij tussen de regels van de betreffende tekstgedeelten door bereiken en voorzover deze een bijdrage kunnen leveren voor een optimaal begrip van wat de evangelist aan zijn lezers heeft willen doorgeven.

F.8 Misverstanden

Een opvallend kenmerk van het vierde evangelie is het herhaald voorkomen van misverstanden tussen Jezus en zijn toehoorders. In z’n algemeenheid komt het op het volgende neer: Jezus doet een uitspraak in metaforische termen, die voor tweërlei uitleg vatbaar is of maakt gebruik van woorden met een dubbele betekenis. Zijn gesprekspartners nemen de uitspraak letterlijk, waardoor ze in een bepaalde ‘crisis’ geraken, waarna Jezus of de verteller Jezus’ woorden uitlegt en zo de geïmpliceerde schrijver de mogelijkheid biedt de betekenis daarvan aan de geïmpliceerde lezer uit te leggen. Een dergelijk misverstand is dus onderdeel van de narratieve strategie, die de geïmpliceerde schrijver hanteert om zijn lezers bij de narratieve wereld en de plot te betrekken en hun te leren hun gezichtspunt te corrigeren en de betekenis

der dingen in nieuwe categorieën te zien. Zij verlaten zo het aardse domein en ontdekken het hemelse domein.³ Daarbij is van minder belang of ook de gesprekspartners van Jezus zijn diepere bedoelingen begrijpen. Het gaat erom de geïmpliceerde lezer te heroriënteren.

F.9 Symboliek

Het vierde evangelie onderscheidt zich van andere Bijbelboeken met name op het punt van de symboliek. De symboliek vormt een belangrijk onderdeel van de strategie die de geïmpliceerde schrijver van het vierde evangelie hanteert om zijn gezichtspunt op de geïmpliceerde lezers over te brengen. Deze taalwetenschappelijke en narratieve symbolen fungeren als voertuigen van openbaring voor de personages in het verhaal en voor de Johanneïsche lezers. Dit betreft symbolen, zoals bv. licht, brood, water, leven, die ertoe bijdragen de betekenis van God en Christus te verklaren en te proclameren. Hiertegenover staan de kosmische werkelijkheden, die tegenover God en Christus staan en ook in symbolen tot uitdrukking kunnen worden gebracht, zoals zichtbaar in sommige dualistische tegenstellingen of conflicten, zoals bv. licht en duisternis, leven en dood, boven en beneden, waarheid en leugen, liefde en haat, symbolen, die op vele en mogelijk op alle menselijke gemeenschappen van toepassing zijn.⁴ De Johanneïsche symboliek kan heel complex en divers zijn, betrokken op allerlei menselijke situaties, gebeurtenissen of activiteiten, waarbij de symbolische waarde veelal ontleend wordt aan de specifieke literaire en socio-historische contexten, waarin ze worden gebruikt. Soms komt de symboliek tot uitdrukking in een enkel woord of in grotere syntactische eenheden of ook wel in een combinatie van beiden.⁵ Vaak komen we symbolen tegen in de vorm van metaforen (bv. ‘ik ben het brood des levens’ of ‘ik ben het licht der wereld’), soms ook in combinatie met ironie of duidelijke misverstanden.⁶

Het woord σύμβολον is afgeleid van συμβάλλω (bijeengebrengen). Een symbool vormt een verbindende schakel tussen twee verschillende sferen of twee tekstniveaus, die de geïmpliceerde schrijver aan elkaar verbindt om aan te geven, dat hij daarmee meer of iets anders bedoelt dan de tekst oppervlakkig gezien suggereert. Het betreft vaak twee werkelijkheden die met elkaar worden verbonden, die normaliter niet bij elkaar behoren, zoals bv. Jezus en een lam (1:29), de Geest en een duif (1:32) of Jezus en de tempel (2:19–22). Zo worden bv. in 8:23 de goddelijke werkelijkheid, uitgedrukt in de wereld ‘van boven’, en de menselijke

¹ Het betreft hier naar mijn mening technieken, die niet voorkomen in literaire situaties, maar door Culpepper in overdrachtelijke zin genoemd om het begrip ‘zwijgende communicatie’ te verduidelijken.

² Culpepper 1983, pp.151–202. Voor de betekenis van ‘implicit commentary’ zie ook Tovey 1997, p.48.

³ D.A. Lee, *The Symbolic Narrative of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning*, Sheffield 1994, p.15; K.S. O’Brien, ‘Written that you may believe: John 20 and Narrative Rhetoric’, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, vol.67, no.2, april 2005, pp.284–302.

⁴ De Boer 1996, p.33.

⁵ Zie in dit verband de dissertatie van Lee 1994, die de term ‘symbolic narrative’ in een tamelijk specifieke en gedefinieerde betekenis gebruikt bij het bestuderen van zes Bijbelse verhalen, niet als een vage verwijzing naar het totale verhaal van Johannes, maar als een technische term voor een literaire vorm, die uniek is voor bepaalde delen van het vierde evangelie. Hierbij verwijst zij naar J. Painter, ‘John 9 and the Interpretation of the Fourth Gospel’, in: *Journal for the Study of the New Testament* 28 (1986) die spreekt van ‘narrative symbol’, maar in haar ogen daar meer theologisch dan literair mee om gaat en nauwelijks aandacht besteedt aan de narratieve dynamiek van het verhaal (pp.11v).

⁶ Zie S.M. Schneiders, ‘History and Symbolism in the Fourth Gospel’, in: *L’Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, red. M. de Jonge, Leuven 1977, die aan de geschiedenis van het vierde evangelie een grote symbolische waarde toekent (pp.371–376). Verder X. Léon-Dufour, ‘Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel’, in: *New Testament Studies*, vol.27, 1981, pp.439–456; Culpepper 1983, p.180; Lee 1994, p.15; C.R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, Minneapolis 1995, pp.1–31.

werkelijkheid, de wereld ‘van beneden’, bijeengebracht. Het betreft begrippen, die op literair niveau met elkaar in strijd zijn en elkaar onderling uitsluiten, maar waarvan de strijdigheid wordt opgeheven naarmate de lezer inziet, dat de letterlijke betekenis niet de juiste is en hij meer inzicht verkrijgt in een mogelijk dieper niveau van betekenis. De letterlijke betekenis is op zichzelf onzin, maar dwingt de toehoorder of lezer op zoek te gaan naar een ‘surplus of meaning’.¹

In het vierde evangelie kan men onderscheid maken tussen persoonlijke symbolen (‘Zoon, ‘Vader’, ‘Parakleet’, ‘kinderen van God’) en onpersoonlijke symbolen (bv. ‘licht’, ‘water’, ‘brood’), die alle wijzen op Jezus’ openbarende rol en een zware thematische lading met zich meedragen.² Deze Johanneïsche symbolen dienen ertoe om het concrete met het abstracte te verenigen, het dagelijks leven met Johannes’ specifieke theologie. Symbolen zijn in die zin bruggen tussen de werkelijkheid en het mysterie, die de geïmpliceerde lezer al dan niet terloops kan passeren om meer duidelijkheid te verkrijgen over het werkelijke gezichtspunt en de gedachtegang van de geïmpliceerde schrijver.³

Om een Johanneïsch symbool te interpreteren en het gezichtspunt van de geïmpliceerde schrijver te doorgronden is het dus nodig dat de exegeet de diepere bedoelingen van de gehanteerde symbolen achterhaalt. Hoe kundiger en scherpzinniger de lezer, des te dieper hij in staat is door te dringen in de boodschap en in het mysterie van een symbolisch verhaal.⁴ Het herkennen van beide sferen en beide tekstniveaus is een kwestie van gevoel voor de taal van Johannes. Als er in de taal van het Evangelie sprake is van een dubbele achtergrond en een dubbele diepte, die tegelijk refereren aan het heden en het verleden, is het zaak dat de symbolische operatie, die beide elementen aan elkaar wil verbinden, zowel de bijzonderheid als het juiste gewicht van beide elementen onderkent.⁵

Volgens Koester kan de symboliek bij Johannes zowel in een literaire context als in een culturele context voorkomen. In de literaire context bieden symbolen de mogelijkheid om dingen te communiceren die niet adequaat op een andere manier tot uitdrukking kunnen worden gebracht. Te denken valt hier o.a. aan niet-miraculeuze activiteiten, zoals het uitdrijven van kooplieden uit de tempel of het wassen van voeten en aan wondertekenen, zoals het veranderen van water in wijn en het opwekken van Lazarus.⁶ Wanneer de symboliek in een culturele context staat, is er sprake van een taalgebruik dat behoort bij een bepaalde culturele context, zoals bv. in het verhaal van de goede herder, waar Jezus wordt geïdentificeerd door het Griekse woord ποιμήν (herder), wat bij de toehoorders en lezers diverse associaties

oproept, afhankelijk van hun culturele achtergrond. Het kan associaties oproepen met een hoeder van schapen met een door weer en wind getekend gezicht, gekleed in ruwe handgemaakte kleding met een staf in z’n hand, die zijn kudde schapen of geiten naar de weide geleidt. Maar tegelijk ook associaties met de leiders uit de joodse geschiedenis, zoals Mozes en David, die herders waren tot ze door God geroepen werden (Ex. 3:1–6; 1 Sam. 17:34–35) om later in metaforische zin de herders van Israël te worden (o.a. Jer. 23:1–4; 34:1–6).⁷ Zoals in het verloop van deze studie zal blijken, speelt de sfeer van het OT in deze wereld van symboliek en thematiek een belangrijke en, voor een juiste uitleg van de bedoelingen van de geïmpliceerde schrijver, mogelijk zelfs doorslaggevende rol.⁸

F.10 Thematiek

Sommige narratieve hulpmiddelen, die bij de ene schrijver als *symbolen* worden aangeduid, zoals bv. leven, licht, duisternis, wereld, enz., worden soms bij een andere schrijver *thema’s* genoemd. Zo treffen we in bijlage 1 van het commentaar van Brown op het Evangelie van Johannes een uitgebreide studie aan van wat hij noemt *thema’s* met als belangrijkste: liefde, waarheid, glorie, leven, wereld, geloven, weten, licht, duisternis, uur, tekenen en werken⁹, terwijl sommige van deze begrippen bij anderen als symbolen of metaforen worden geduid.¹⁰ Zonder hierin een keus te maken, stellen wij vast dat deze narratieve hulpmiddelen als unificerende begrippen beschouwd kunnen worden, die de verschillende delen van het verhaal verenigen. Door middel van intertekstuele koppelingen van thema’s of symbolen is het vaak mogelijk dieper door te dringen in de gedachtegang van de geïmpliceerde schrijver en zo zijn gezichtspunt over een bepaald thema nader te doorgronden.

Zoals eerder gezegd, komt het Griekse woord voor ‘verzoening’ of z’n verbuigingen in het vierde evangelie niet voor. De antwoorden op de gestelde onderzoeksvragen zijn dus moeilijk direct te ontleen aan de analyse en exegese van een enkel tekstgedeelte, dat over de verzoening handelt, zoals dat bv. wel het geval is bij de Paulinische literatuur (zie o.a. Rom. 3:25; 5:19; 2 Cor. 5:16–21), de brief aan de Hebreeënen (Heb. 2:17) of de eerste brief van Johannes (1 Joh. 2:2; 4:10). Antwoorden op vragen over de soteriologie en over de vraag of de verzoeningsgedachte daar in enigerlei vorm deel van uitmaakt, kunnen in deze geschriften in veel gevallen ontleend worden aan de tekst zelf op het niveau van de tekst.

Bij het Evangelie van Johannes liggen deze antwoorden echter vaak meer verborgen op een dieper niveau van de diverse in de tekst voorkomende theologische thema’s en symbolen en andere narratieve strategieën, waarvan de evangelist zich bedient en waarover we hierboven beknopt enige uitleg gaven. Dankzij de narratieve methode worden we ons meer bewust van deze verborgen aspecten van de tekst, die anders wellicht verborgen zouden

¹ Culpepper 1983, pp.182v; E. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Bloomington 1962, p.94; M.L. Coloe, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel*, Collegeville 2001, pp.4v.

² Zie Culpepper 1983, die de symbolen ‘licht’, ‘water’ en ‘brood’ de ‘core symbols’ van het vierde evangelie noemt, die vanwege de hoge frequentie, waarin ze voorkomen en het belang van de context, waarin ze staan, als centrale symbolen beschouwd kunnen worden (p.189).

³ Ibid., pp.201v; Coloe 2001, p.4.

⁴ Ibid., pp.181–183; Ook H. Levin, *Contexts of Criticism*, New York 1963, pp.197,200; Léon-Dufour 1981, die spreekt van ‘a symbol is that which represents something else in virtue of an analogical relationship’. Een dergelijk symbool staat echter niet op zichzelf, alsof de relatie van buitenaf is opgelegd, maar ontleent z’n betekenis aan het menselijk intellect, dat de symbolische waarde van een bepaalde realiteit vaststelt. In plaats van te spreken over symbool kan men volgens Léon-Dufour daarom beter van een ‘symbolische operatie’ spreken (p.440) en idem, ‘Spécificité symbolique du Language de Jean’, in: *La Communauté Johannique et son Histoire* (eds. J.-D. Kaestli e.a.), Genève 1990, pp.121–134. Zie verder Stibbe 1992, p.19.

⁵ Léon-Dufour 1981, p.441.

⁶ Koester, 1995, pp.3–24.

⁷ Ibid., p.16.

⁸ Getuige o.a. de overtuigende onderzoeksresultaten van diverse schrijvers neergelegd in: Evans 1994; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, pp.135–143; G. Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge 1974; M. Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, Sheffield 1992, pp.68–90; M.J.J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996; J. Beutler, ‘The Use of “Scripture” in the Gospel of John’, in: *Exploring the Gospel of John: in honour of D. Moody Smith* (eds. R.A. Culpepper e.a.), Louisville 1996, pp.147–162.

⁹ Zie Brown 1966, pp.497–518.

¹⁰ Zie o.a. Wead 1970, pp.71–92; Culpepper 1983, pp.189vv; Koester 1995, pp.100–184; De Boer 1996, pp.33–38.

blijven.¹ Deze thema's en symbolen maken de verschillende delen van het verhaal tot een coherente eenheid met een duidelijke plot en aansprekende personages en worden zo door de geïmpliceerde schrijver consistent gebruikt voor één doel, nl. aan het verhaal van Jezus voldoende overtuigingskracht geven, zodat de geïmpliceerde lezers het ware geloof in Jezus van Nazareth verkrijgen.²

Mijn onderzoek zal zich daarom in belangrijke mate richten op deze door de evangelist gehanteerde symboliek en thematiek, waarbij ik de antwoorden op de verschillende onderzoeksvragen hoop te vinden door de diverse thema's in hun onderling verband en het daarbij behorende tekstmateriaal, dat de evangelist als onderdeel van zijn narratieve strategie hanteert, contextanalytisch te onderzoeken. Ook zal de in het Evangelie zo prominent voorkomende symboliek, vaak ontleend aan het jodendom en het OT, grote aandacht krijgen, in de verwachting, dat ook daaruit veel wijsheid is te putten. Via deze methode hoop ik voldoende duidelijkheid te verkrijgen over de plot van het verhaal en wat de geïmpliceerde schrijver daarmee heeft bedoeld te zeggen tot de geïmpliceerde lezer. Het uiteindelijke doel is echter hierin vooral ook zijn gezichtspunt en gedachtegang met betrekking tot het thema van de verzoening, indien aanwezig, te onderzoeken.

F.11 Stijl

In ieder verhaal kan men drie lagen onderscheiden, te weten: a. de laag van de taal: de woorden en zinnen, waaruit het verhaal bestaat; b. de laag van wat door deze woorden wordt gerepresenteerd, d.w.z. de wereld, beschreven in het verhaal: de personages, gebeurtenissen en settings en c. de laag van de betekenis, d.w.z. de begrippen, visies en waarden belichaamd in het verhaal, die in principe tot uitdrukking komen in de woorden en daden van de personages, hun lotgevallen en de algemene loop van gebeurtenissen. Iedere laag vloeit voort uit de vorige.³ Als we het hebben over de stijl van een verhaal hebben we het over de eerste laag, de laag van de taal, als belangrijkste laag, waaruit de andere twee voortkomen. Op dat niveau presenteert het verhaal zich als een geordend systeem van taalkundige eenheden, een continuüm van zorgvuldig georganiseerde structuren, een keten van gebeurtenissen uitsluitend uitgedrukt door middel van taalkundige symbolen. De wereld die het verhaal beschrijft is louter ontstaan door de kracht van woorden en heel haar bestaan berust op het gebruik van de taal. Als we dus een verhaal willen analyseren, is het noodzakelijk de manier te onderzoeken, waarop de schrijvers hun medium hebben gebruikt en hoe zij in ieder geval de diverse taalkundige mogelijkheden hebben benut. Het is dus zaak de stijl van het verhaal te onderzoeken.⁴ Welke specifieke stijl kan aan het Evangelie van Johannes worden toegeschreven?

Dat een reeds oud artikel uit 1923 van H. Windisch, getiteld *John's Narrative Style*, zestig jaar later door Stibbe als een van de meest waardevolle bijdragen werd opgenomen in een verzamelbundel over het literaire karakter van het Evangelie, wijst erop, dat deze bijdrage,

althans in de ogen van de redacteur, nog niets aan actualiteit heeft ingeboet.⁵ Volgens Windisch verschilt het vierde evangelie qua stijl aanzienlijk van de synoptische evangeliën. Anders dan de synoptici vertoont het laatste evangelie qua compositie een veel grotere mate van eenheid.⁶ Ook al kent het vierde evangelie evenals de andere evangeliën een aantal korte perikopen, deze zijn zeker niet karakteristiek voor het evangelie, maar verdwijnen in het grote literaire geheel, dat immers bestaat uit een aantal breed uitgewerkte, dramatische verhalen, nauw verbonden met de daarbij behorende discoursen en twistgesprekken met daarnaast een aantal individuele, maar toch bij elkaar behorende, scènes.⁷

Naar de mening van Windisch is het Evangelie van Johannes in veel belangrijker mate dan de synoptische evangeliën als 'literatuur' te beschouwen, omdat de evangelist op een geheel andere wijze met z'n tekstmateriaal omgaat. Op soevereine wijze kiest hij alleen dat materiaal uit, wat hij belangrijk en doeltreffend acht. Verder ziet hij kans aan de verschillende scènes de nodige levendigheid en dramatiek mee te geven, waardoor het Evangelie het karakter heeft gekregen van een zich continu ontvouwend drama, waarin bijna vanaf het begin een conflict dreigt te ontstaan. Een conflict dat steeds gevaarlijker wordt, maar dat toch niet eerder tot uitbarsting komt dan op het moment, dat de ure daar is. In de compositie van het Evangelie als geheel en het scheppen van de individuele onderdelen ervan, blijkt Johannes een meester in de literaire kunst te zijn, die de synoptische evangeliën, de verzamelaars en redacteurs van de populaire overlevering, ver achter zich laat.⁸

G Beperkingen van de narratieve methode

Zoals hierboven aangegeven, heeft de narratieve analyse als onderzoeksmethode de laatste decennia veel veld gewonnen. Dit is onder meer te danken aan het feit, dat deze methode in veel gevallen werd gezien als een correctie van de, al meer dan een eeuw meest gangbare, maar niet door iedereen gewaardeerde, historisch-kritische methode en andere daaruit voortgekomen methoden, zoals bronnenonderzoek, vormkritiek en redactiekritiek. De Boer vindt echter, dat sommige narratieve critici te ver gaan in het afwijzen van de historisch-kritische methode als onderzoeksmethode voor het vierde evangelie. Ook hij kan zich vinden in de narratieve methode, waar het zich zuiver bezighoudt met de interpretatie van de gepubliceerde eindtekst van het vierde evangelie. Voor hem is de eindtekst inderdaad zowel het startpunt als het eindpunt van elke exegetische prestatie. Daarmee heeft, naar zijn inzicht, echter de historische kritiek niet afgedaan, die eveneens een diep en blijvend respect heeft voor de tekst als het centrale communicatiemiddel tussen een schrijver en een lezer.⁹

¹ W. Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore 1974, p.290.

² Stibbe 1992, pp.12–22. Zie ook in dit verband de uitermate interessante studie van Porter 1994, pp.396–428.

³ Bar-Efrat 1989, p.197.

⁴ Ibid., pp.187v.

⁵ Windisch 1993, pp.25–64.

⁶ Dat het vierde evangelie, ondanks de daarin aan te wijzen onregelmatigheden (aporias), toch als een literaire eenheid beschouwd kan worden wordt onderschreven door Stibbe 1992, die zich daarbij beroept op de resultaten van enkele onderzoekingen van o.a. E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg 1951; E. Schweizer, *Ego Eimi: Die Religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Göttingen 1965. Citaat Stibbe (1992): 'All these disruptions to the narrative flow mean that the unity of John's narrative style may not be quite as polished as Schweizer and Ruckstuhl maintained. However, the argument is, that a number of narrative strategies are used consistently enough throughout the Gospel to suggest that we can speak of an overall unity of the Gospel' (p.22).

⁷ Windisch 1993, pp.25–27.

⁸ Ibid., p.62.

⁹ De Boer 1996, pp.45–51 en idem 1992, pp.44–51.

Volgens De Boer kan men zich echter afvragen of de exegeet er op basis van een werkelijk kritische benadering ooit bij voorbaat van mag uitgaan, zoals de narratieve kritiek ons voorhoudt, dat er sprake is van thematische coherentie of narratieve cohesie als een ogenschijnlijk onaantastbaar principe.¹ Het gevaar van een dergelijke benadering is, dat het kritische luisteren en evalueren plaatsmaakt voor een geforceerde harmonisatie van lastige en tegenstrijdige elementen in het Evangelie, waarbij nieuwe en oude ideeën, een hoge en een lage christologie, een gerealiseerde eschatologie en een finale eschatologie, individualisme en een drang tot gemeenschap enz. naast elkaar komen te staan en in de exegese worden gladgestreken.² De Boer is dan ook van mening, dat de historische en literaire benaderingen elkaar niet behoeven uit te sluiten. De historisch-kritische benaderingen zijn slechts stappen op de weg naar het uiteindelijke doel van de exegese; het verstaan en interpreteren van de eindtekst. Het is een karikatuur te veronderstellen, dat het bij de bron- of redactiekritiek blijft. De geschiedenis maakt deel uit van de tekst, is daarin opgenomen of gecodeerd, zodat iedere reconstructie van z'n geschiedenis z'n aanzet en fundering en zeker ook z'n bevestiging moet vinden in het bewijs dat wordt geleverd door de complete, voltooide vorm van het document, ook al wordt een verdere bevestiging ook buiten de tekst (bv. in andere documenten of opgravingen) gezocht.³

Een dergelijke reconstructie, hoe bescheiden ook, zal volgens De Boer naar alle waarschijnlijkheid aantonen, dat het vierde evangelie het product is van een lange en complexe ontstaansgeschiedenis, het literaire product van een gemeenschap van mensen met een geheel eigen geschiedenis, waardoor de bij sommige narratieve critici levende gedachte, als zou het Evangelie als geheel een thematisch coherente en narratief samenhangende eenheid zijn, onderuit wordt gehaald.⁴

Rhoads vraagt zich echter af of het bij de exegese van het vierde evangelie nodig is het verhaal al te zeer in een keurslijf van coherentie te persen. De narratieve kritiek krijgt toch altijd te maken met plaatsen in de eindtekst van een verhaal waarin de coherentie ontbreekt. Met name in het Evangelie van Johannes zijn daar voorbeelden van te noemen. Er is dan geen reden terug te keren naar bv. een redactiekritische benadering, maar blijft het mogelijk, dat de exegeet met enige zorgvuldigheid de eindtekst beschouwt, zoals deze er ligt met alle mogelijke fouten en gebreken als verhaal. Het ontwikkelen van een narratieve analyse van een evangelie betekent nu eenmaal, dat we ook alle bijzonderheden van het verhaal in ogenschouw nemen.⁵ Ik hoop in dit onderzoek de waarschuwing van o.a. De Boer voor een al te a-historische benadering in acht te nemen en bij de exegese ook aandacht te besteden aan de historische achtergronden van de tekst (zie hoofdstuk 3).

H Opzet van het onderzoek

Als onderdeel van dit onderzoek zal ten behoeve van een verantwoorde exegese ook in ruime mate gebruik gemaakt worden van de resultaten van eerder verricht onderzoek inzake het vierde evangelie. Alvorens met het eigenlijke onderzoek aan te vangen wil ik daarom in hoofdstuk 2 stilstaan bij de resultaten van recent onderzoek van enkele bekende en minder bekende kenners van het vierde evangelie, die zich met name hebben beziggehouden met voor mijn onderzoek relevante thema's. Vervolgens acht ik het voor een verantwoorde toepassing van een narratieve analyse belangrijk ook aandacht te besteden aan de vraag of er sprake is van een voldoende thematische coherentie en narratieve cohesie.⁶ Om daar achter te komen dient voldoende duidelijkheid te bestaan over de wijze waarop en in welke vorm het vierde evangelie in z'n eindtekst tot stand is gekomen en wie daarvoor verantwoordelijk is geweest.

In hoofdstuk 3 besteden wij daarom aandacht aan de ontstaansgeschiedenis en het karakter van het vierde evangelie, primair met het oogmerk meer inzicht te verkrijgen in deze vraag naar de literaire eenheid van het evangelie. Bij het formuleren van de onderzoeksvraag, genoemd in §1C ben ik tot een driedeling gekomen, waarin als het ware het heilsgebeuren in fasen wordt weergegeven, in de zin van:

- de verstoorde relatie tussen God en de mensheid;
- de herstellende rol van God;
- de rol van Jezus' kruisdood hierin.

Bovengenoemde vraagstelling vertoont een zekere opbouw, in die zin, dat bij het onderzoek naar het gezichtspunt en de gedachtegang van de vierde evangelist in eerste instantie aandacht wordt besteed aan de christologische en soteriologische aspecten van diens theologie (Wie was Jezus en wat heeft Hij tot stand gebracht?) om vervolgens de hoofdlijnen van het onderzoek toe te spitsen op de kruistheologische en verzoeningstheologische aspecten.

Hoewel het in veel gevallen niet altijd goed mogelijk is tussen deze deelaspecten van Johannes' theologisch denken duidelijke scheidslijnen aan te brengen, hoop ik toch waar mogelijk de in deze vraagstelling tot uitdrukking komende opbouw, zichtbaar te maken in de volgorde, waarin de verschillende te bestuderen onderdelen van het Evangelie worden gepresenteerd. Mijn onderzoek bestaat behalve uit de INLEIDING (DEEL I) uit drie delen, overeenstemmend met deze gekozen volgorde van vraagstelling.

Deel I INLEIDING bestaat uit drie hoofdstukken. Nadat in hoofdstuk 1 allereerst de probleemstelling en begripsbepaling aan de orde zijn gesteld, op basis waarvan de onderzoeksvraag en de daarbij behorende deelvragen zijn gedefinieerd, heeft vervolgens een methodologische

¹ De Boer keert zich hierbij met name tegen de veronderstellingen van M. de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God*, Missoula 1977, als zou het vierde evangelie een literaire eenheid vertonen en als zodanig bestudeerd moet worden. De Jonge geeft blijk van een groot scepticisme ten aanzien van mogelijk in het Evangelie te onderscheiden redactionele lagen van een of meer mogelijke bronnen en twijfelt over de vraag of er enige historische informatie uit het vierde evangelie valt af te lezen (pp.vii-viii, 198-199). Deze veronderstellingen van de Jonge zijn sindsdien regelmatig geciteerd o.a. door geleerden als Culpepper 1983, p.5 en M.M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Philadelphia 1988, p.10.

² De Boer 1996, pp.47v.

³ Ibid., p.48.

⁴ Ibid., p.49.

⁵ Vgl. Rhoads 1999: 'With this more modest goal in mind, narrative critics will continue to look for patterns of coherence and at the same time be aware of what we notice and also learn from reading against the grain. They will continue to interpret portions of narrative in light of the whole, seeking to avoid imposing unity where it does not exist and with the recognition that efforts to find total unity in texts are clearly elusive' (p.270). Zie ook S. Smalley, *John - Evangelist & Interpreter*, Second ed., Carlisle 2001, die naast enkele nadelen, zoals het risico van een te grote mate van subjectiviteit, de complexiteit en het antihistorische karakter van de methode, in de narratieve kritiek toch vooral voordelen ziet, met name waar het de mogelijkheid biedt het voorliggend tekstmateriaal op diverse manieren en op diverse niveaus van de tekst te interpreteren (pp.126-128).

⁶ Zie De Boer (1996), die ervoor waarschuwt, dat 'a forced harmonization of awkward or contradictory elements in the Gospel may replace critical listening and evaluation' (p.47).

afweging plaatsgevonden, die geleid heeft tot de keuze voor de narratieve onderzoeksmethode. In hoofdstuk 2 wordt vervolgens stilgestaan bij de resultaten van recent onderzoek, waarna in hoofdstuk 3 aandacht wordt besteed aan de ontstaansgeschiedenis van het vierde evangelie.

Deel II, dat de titel 'CRISIS' heeft meegekregen, handelt over de verstoorde relatie en ontstane vervreemding tussen God en de mensheid, zoals opvallend zichtbaar in de dualistische thematiek van het Evangelie. In dit deel richt het onderzoek zich op de volgende thema's: 'Duisternis' (hoofdstuk 4), 'Zonde' (hoofdstuk 5) en 'Oordeel' (hoofdstuk 6).

In Deel III spitst het onderzoek zich onder de titel 'LEVEN' toe op Gods ingrijpen in deze status van oordeel en dood. In dit deel komen de christologie en de soteriologie in objectieve zin aan de orde en concentreert de aandacht zich op die passages, waarin de identiteit en status van Jezus zichtbaar worden in titels als het Woord, de Messias en Zoon van God en in Jezus' werken en in zijn spreken tijdens de diverse ontmoetingen.

In Deel IV, waaraan ik de titel 'KRUIS' heb meegegeven, komt de voor dit onderzoek belangrijke vraag aan de orde in hoeverre in het in de vorige delen weergegeven heilsproces de kruisdood van Jezus een rol speelt. Dit deel van het onderzoek richt zich dus met name op de vraag in hoeverre in het heilsproces, dat zich in het vierde evangelie voltrekt via de fasen van crisis, leven en kruis, ook verzoeningstheologische elementen zijn aan te wijzen. Maakt de verzoeningsgedachte ook deel uit van het gezichtspunt en de gedachtegang van Johannes, zoals neergelegd in het vierde evangelie?

Zoals eerder opgemerkt is er weinig onderzoeksmateriaal van recente datum beschikbaar dat zich zuiver richt op de verzoeningsleer bij Johannes. Waar de soteriologie in het Evangelie van Johannes wel onderwerp van onderzoek is, betreft het meestal studies en publicaties, handelend over de nieuwtestamentische verzoeningsleer in het algemeen, waarbij op een bepaald moment terloops en vaak heel summier ook wordt bekeken, wat het vierde evangelie mogelijk hierover zegt. Ook komt het voor, dat men zich bezighoudt met een ander thema uit het Evangelie van Johannes en daarbij terloops ook de mogelijkheid van een verzoeningsgedachte ter sprake brengt. Het onderzoek naar de verzoeningsleer in het brede onderzoeksveld van het vierde evangelie blijft over het algemeen beperkt tot een enkele meestal beknopte publicatie.¹ In dit hoofdstuk wil ik, in chronologische volgorde, stilstaan bij de resultaten van recent onderzoek van enkele tot deze categorieën behorende Bijbelonderzoekers.

A R. Bultmann

De visie van Bultmann over de dood van Jezus, voorzover voorkomend in het Evangelie van Johannes, treffen we behalve in zijn commentaar² vooral ook aan in zijn *Theologie des Neuen Testaments*³. Blijkens het voorwoord is deze theologie niet gebaseerd op de verkondiging van de historische Jezus, maar op het kerygma van de vroege gemeente, waarin Jezus Christus als Gods eschatologische heilsdaad wordt verkondigd en als de gekruisigde en opgestane.⁴ Bultmann grijpt hiermee terug op zijn vooral na 1941 ontwikkelde theorie over de ‘ontmythologisering’⁵, een theorie, die sindsdien in de wereld van theologie en exegese aan veel kritiek onderhevig is geweest.⁶ Wij beperken ons tot Bultmann’s visie op de dood van Jezus,

¹ Bv. Morris 1988, pp.49–64; M. Turner, ‘Atonement and the Death of Jesus in John – Some Questions to Bultmann and Forestell’, in: *The Evangelical Quarterly* 6.2, (1990), pp.99–122, en van recente datum: Painter 2004, pp.292–313.

² R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, 1950.

³ Idem, *Theologie des Neuen Testaments*, 7e uitgave, Tübingen 1953, 1977.

⁴ Ibid., pp.1v.

⁵ Zie voor een uitgebreide verantwoording van deze theorie: R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, 2. Aufl, München 1985.

⁶ Zie o.a. K. Jaspers ‘Wahrheit und Unheil der Bultmannischen Entmythologisierung’, in: *Kerygma und Mythos*, Band III, hrsgb. von H.W. Bartsch 1952, p.41; F. Buri, ‘Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie’, in: Bartsch, Band II, 1952: ‘Mit dem Wegfall des mythischen Weltbildes ist das ganze neutestamentliche Heilsdrama von der Geburt des Gottessohnes bis zum Höllen- und Himmelfahrt und seiner endzeitlichen Wiederkunft erledigt’ (p.88). Zie ook K. Barth, ‘Ausdruck aus Dogmatik III’, in: Bartsch, Band II, 1952: ‘Bultmann ist Exeget. Aber ich denke nicht, dass man exegetisch mit ihm diskutieren kann, weil er zugleich ein Systematiker von solchen Format ist, dass es wohl kaum einen Text geben dürfte, in dessen Behandlung nicht sofort gewisse Axiome seines Denkens so beherrschend sichtbar werden, dass an der Frage ihrer Gültigkeit schlechterdings alles sich entscheidet’ (pp.105v). Zie ook H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Basel 1954, die het opneemt voor Bultmann, als hij stelt, dat de meeste kritische stellingnamen tegen de ontmythologisering van Bultmann daarin tekort schieten, dat ze overhaast allerlei exegetische tegenwerpingen en systematisch-theologische declamaties ter hand nemen, zonder eerst te onderzoeken wat de precieze betekenis van de door Bultmann gehanteerde thesen is en in te gaan op z’n veronderstellingen (p.1). In: R. Bultmann, ‘Zum Problem der Entmythologisierung’, in: H.W. Bartsch, Band II, 1952, Hoofdstuk VI, verweert Bultmann zich tegen de geuite kritiek (pp.179–208). Zie verder S. Ogden, *New Testament and Mythology and other Basic Writings*, London 1985 en D. Fergusson, *Bultmann*, London 1992.

voorzover beschreven in het Evangelie van Johannes. Zijn gezichtspunt inzake dit onderwerp treffen wij o.a. aan in zijn *Theologie des Neuen Testaments*.¹

Onder de titel: ‘De openbaring van de δόξα (glorie)’ laat Bultmann in dit geschrift aan de hand van 14:6–10 zien hoe God zich in zijn Zoon heeft geopenbaard en daarmee een eenheid vormt. God laat zich ontmoeten en kennen in de werken van zijn Zoon (14:10). Of liever gezegd: in ‘het werk’ (ἔργον), in enkelvoud, waarvan Hij spreekt in 4:34 en 17:4.²

In het kerygma van de hellenistische gemeente gelden de dood en de opstanding van Jezus als de heilsdaden, die, omdat ze een eenheid vormen, als ‘het werk’ van Jezus aangeduid kunnen worden, ofschoon we deze terminologie nergens tegenkomen. Anders dan bij Paulus, waar de menswording van Jezus onderdeel uitmaakt van het heilsgebeuren als geheel, is deze bij Johannes de beslissende heilsgebeurtenis. Waar bij Paulus de menswording ondergeschikt is aan de gebeurtenis van Jezus’ dood, kan men bij Johannes van het omgekeerde spreken en is de dood van Jezus ondergeschikt aan de gebeurtenis van de menswording. De menswording als het ‘komen’ van Jezus en de dood van Jezus, als zijn ‘gaan’ vormen weliswaar een eenheid, maar in deze eenheid ligt niet, zoals bij Paulus het zwaartepunt op de dood van Jezus. De dood van Jezus heeft bij Johannes geen uitgesproken heilsbetekenis, maar is te beschouwen als het volbrengen van het ἔργον, dat met de menswording is begonnen, de laatste daad van gehoorzaamheid aan zijn Vader (14:31). Bij zijn dood wordt Jezus van zijn opdracht ontheven en kan Hij weer in zijn vroegere δόξα van zijn preëxistente bestaan terugkeren (6:62; 17:5).³

Daarom geldt de kruisiging, waarover Johannes spreekt, van het begin af aan als ὑψωθῆναι (verhoogd worden) in een bijzondere dubbele betekenis (3:14; 8:28; 12:32,34), en als ἐδοξάσθηνα (verheerlijkt worden) (7:39; 12:16,23; 13:31v; 17:1,5). Natuurlijk gaat, aldus Bultmann, de weg van de verhoging via de dood (12:24) en daarin ligt dan ook de zin van het gezonden zijn van Jezus. De dood van Jezus maakt dus deel uit van het totale openbaringsgebeuren, waarin Jezus zelf handelt als de openbarende en niet als lijdend voorwerp van een goddelijke heilsvoorstelling. Echter, niet de dood van Jezus, maar de vleeswording vormt het zwaartepunt van het Evangelie.⁴ Volgens Bultmann is dan ook de dood van Jezus, zoals beschreven in het Evangelie van Johannes, niet te beschouwen als een zoenoffer voor de zonden. Er zijn wel enkele passages, zoals bv. 1:29, die in die richting wijzen, maar men kan zich afvragen of Johannes zich hier niet te veel heeft aangepast aan wat kennelijk in de vroege gemeente leefde en zich tot een bepaalde vorm van gemeentetheologie heeft ontwikkeld. Als dat het geval is, is er, volgens Bultmann, duidelijk sprake van een ‘Fremdkörper’.⁵

Bevrijding van zonde wordt niet bewerkstelligd door Jezus’ offerdood, maar door zijn woord, resp. de met zijn woord overgedragen waarheid. Die waarheid zal hen vrijmaken van de zonde. Voor deze gedachtegang meent Bultmann steun te vinden via een thematische koppeling tussen enkele Bijbelgedeelten (8:31–35; 15:3; 17:6,8,17–19). In 17:19 gaat het volgens Bultmann inderdaad om Jezus’ dood als offer, maar dit moet men evenals elders bij Johannes zien in samenhang met zijn leven en dus als de voltooiing van zijn werken. Deze

werken van Jezus vormen als totaal een offer, zoals Jezus karakteristiek uitsprekt in 10:36 en 3:16, waar Hij niet speciaal doelt op zijn overgave in de dood, maar op zijn gezonden zijn. Het gaat hier dus niet om een zoenoffer voor de zonde, net zomin als daarvan sprake is in Jezus’ afscheidsrede in hoofdstuk 17.⁶

In het Evangelie van Johannes, aldus Bultmann, geldt de belofte van bevrijding van de zonde door het woord van Jezus, resp. door de waarheid, zoals die in Jezus’ woord doorklinkt (8:31–35). Dat heeft tot gevolg, dat de mens rein (καθάρως) is, die de bediening van Jezus aan zich heeft laten voltrekken (13:10), een bediening, die daarin bestaat, dat Jezus de zijnen de naam van zijn Vader heeft geopenbaard en dat Hij hun de woorden heeft doorgegeven, die zijn Vader Hem gegeven heeft (17:6,8). Zo wordt uiteindelijk duidelijk, wat Jezus bedoelt, als Hij in 17:17 uitsprekt, dat Hij zichzelf zal heiligen voor zijn discipelen, opdat ook zij geheiligd mogen zijn in waarheid. Hiermee geeft Hij slechts aan, hoe de bede (Heilig hen in uw waarheid) wordt verhoord, waarop nadrukkelijk de verklaring volgt: Uw woord is de waarheid.⁷ Dus, zo stelt Bultmann, is de dood van Jezus niets meer dan zijn vertrek van deze wereld en heeft daarom geen enkele heilsbetekenis. Niet de gekruisigde Christus, maar de vleesgeworden Christus is in Johannes het struikelblok.⁸

Deze uitleg van Bultmann laat een soteriologie zien, die hoofdzakelijk subjectief bepaald is. Naar zijn inzicht is bij Johannes het geloof de enige weg tot het heil, niet zoals bij Paulus ingegeven door verlangen naar rechtvaardiging (δικαιοσύνη), niet strijdend tegen de joodse waan, als zou de gerechtigheid verwezenlijkt kunnen worden door de eigen werken, ook niet berustend op het aanschouwen van een bepaalde mythische vertoning of het aannemen van een bepaald dogma⁹, maar zuiver berustend op de erkenning, dat Jezus de Christus is (6:69; 11:27; 20:31), de gezondene van zijn Vader (16:27–30), wiens leer Hij verkondigt (7:17).¹⁰

Dat geloof stelt echter wel de eis aan de wereld, haar eigen maatstaven, haar eigen opvatting over de inhoud van het leven, haar vroegere zelfbewustzijn prijs te geven en het hele gebouw van zekerheden, die ze in afkeer van haar schepper, heeft opgebouwd, af te breken. Dat betekent niet een vlucht uit de wereld in een vorm van ascese, maar een ontwereldlijking en een zich richten op Hem, die de weg, de waarheid en het leven is en zonder wie niemand tot de Vader komt (14:6).¹¹ Volgens Bultmann is hier sprake van zowel een subjectieve als van een objectieve zekerheid des geloofs. Een subjectieve zekerheid is zichtbaar in het verhaal van de goede herder, waarin de schapen de stem van hun herder kennen en Hem volgen. De objectieve zekerheid wordt gekenmerkt door het γινώσκω τὰ ἐμα (ik ken de mijne), het feit, dat de Herder zijn schapen kent. Een geloofszekerheid die gekenmerkt wordt door het bevrijd worden van de zonde (8:31–36), het betonen van naastenliefde (15:11) en trouw (15:5).¹²

Voor Schweizer is het de vraag of men de dood van Jezus wel zo kan interpreteren. Wordt aan de betekenis van Jezus’ dood, zoals beschreven in het NT, wel recht gedaan wanneer men deze alleen maar beschouwt als de oorsprong van een proces van zelfinkeer? Het kerygma laat, naar de mening van Schweizer, vooral zien welke daad van redding in het sterven

¹ Bultmann 1977, pp.354–445.

² Ibid., pp.402–405.

³ Ibid., p.405.

⁴ Ibid., pp.405–406.

⁵ Ibid., p.407.

⁶ Ibid., p.407.

⁷ Ibid., pp.407–408.

⁸ Ibid., pp.406–407. Zie ook De Boer 1996, p.21.

⁹ Bultmann 1977: ‘Der Glaube ist nicht etwa die Annahme eines Dogmas, der dann die Erschliessung esoterischer Erkenntnisse oder eine mystische Schau folgen würde, sondern der Glaube ist alles’ (p.426).

¹⁰ Ibid., pp.424–427.

¹¹ ‘Der Glaube ist die Abkehr von der Welt, der Entweltlichung, die Preisgabe der Scheinsicherheit und Lebenslüge, die Bereitschaft aus dem Unsichtbaren und Unverfügbaren zu leben, als völlig neue Massstäbe anzunehmen von dem was Tod und Leben heisst, und das Leben zu empfangen, das Jesus gibt und ist’ (5:19vv; 11:25v) und das weltlich nicht aufweisbar ist’ (pp.427v).

¹² Ibid., pp.431–438.

van Jezus heeft plaatsgevonden, die de hoorder nu in zijn volle betekenis moet vatten, een heilsweg die *God* is gegaan en die de hoorder stap voor stap tot de zijne maakt? *Daarbij richt het denken zich primair vanuit de heilsfeiten op de mens en niet omgekeerd.* Als we kennis nemen van de verhalen van de discipelen, hun falen en hun onbegrip, hun ongeloof, hun lafheid en hun groot willen zijn, moet toch duidelijk zijn, dat het heil niet afhankelijk is van hun beslissing, maar alleen van Jezus' onvermijdelijke gang tot aan het kruis.¹

Ook vraagt Schweizer zich af of het wel juist is het evangelie te *definiëren* als de vraag aan de mens of hij dit of dat wil doen. Natuurlijk weet het hele NT dat het daar uiteindelijk *ook* om gaat. Maar door te stellen, dat het daar in *wezen* om gaat, verdraait men de boodschap. Het evangelie is allereerst een gave, een boodschap van wat God heeft gedaan, gevolgd door de vraag of de mens deze boodschap zich wil toe-eigenen en bereid is ernaar te handelen. De redding van de mens is niet in subjectieve zin het gevolg van het geloof als beslissing of als verandering van het zelfbegrip, maar van het geloof in het reddend handelen van God in Christus. God heeft zijn Zoon gezonden niet om voor ons een nieuw zelfbegrip mogelijk te maken maar om ons te verlossen.²

B E. Käsemann

Behalve Bultmann heeft ook diens leerling Käsemann veel aandacht besteed aan onderzoek van het vierde evangelie en daarbij op enkele belangrijke onderdelen afstand genomen van de theorieën van zijn leermeester. Met name in zijn boekje *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* uit 1966 keert hij zich tegen diens sterk op de vleeswording gerichte theologie.³ Aan de hand van Jezus' afscheidsgebed, beschreven in hoofdstuk 17 van het Evangelie van Johannes, meent Käsemann aan te kunnen tonen, dat de heerlijkheid van Jezus het centrale thema van het Evangelie vormt. Een heerlijkheid die zich reeds manifesteert tijdens Jezus' aardse leven (1:14), maar die uiteindelijk bij het sterven van Jezus pas in volle omvang zichtbaar wordt (17:1).⁴

Voor Käsemann staat vast, dat het vierde evangelie niet de menselijkheid van Jezus proclameert, maar het tegenovergestelde, zijn goddelijkheid, d.w.z. de goddelijke heerlijkheid door Jezus zichtbaar gemaakt. Hierbij staat de eenheid van Jezus met zijn Vader centraal, waarbij het korte verblijf van Jezus op aarde slechts als voertuig dient om de goddelijke

heerlijkheid zichtbaar te maken in de aardse sfeer. Käsemann vraagt zich dan ook af met welk recht de uitspraak in de Proloog: 'Het Woord is vleesgeworden' (1:14) door veel geleerden tot het centrum en tot het eigenlijke thema van het Evangelie wordt verklaard. Natuurlijk is er sprake van een aardse geschiedenis van Jezus, maar in welke zin is er sprake van 'vlees', als het gaat om iemand die allerlei daden verricht die weinig met menselijke beperkingen te maken hebben, zoals het wandelen op het water, het heengaan door gesloten deuren en die allerlei andere eigenschappen bezit en wonderen verricht, die een normaal mens niet zijn gegeven? Hoe past dit alles bij een realistische opvatting van de vleeswording?⁵

Houdt de uitspraak dat het Woord vlees geworden is, dan werkelijk meer in dan dat Jezus in de mensenwereld is afgedaald, met de aardse wezens in aanraking kwam en hen heeft ontmoet? Staat deze uitspraak niet geheel in de schaduw van de andere uitspraak: 'Wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd', waardoor ze pas inhoud krijgt?⁶ Het is duidelijk, dat Käsemann hier een docetisch beeld schetst van de Johanneïsche Jezus, ook al spreekt hij zelf van een 'naïef' docetisme.⁷ Hij gaat daarmee regelrecht in tegen de incarnatietheologie van Bultmann, die de incarnatie ziet als de zwaartekracht van het Evangelie en het beslissende heilsgebeuren.⁸ Een belangrijke vraag die Käsemann zich stelt is: in welke verhouding staat het aardse leven van Jezus tot zijn lijden en welk karakter heeft dit lijden dan? Op diverse plaatsen in het Evangelie (7:33; 8:14,21–22; 13:3,33,36; 14:4–5,28; 16:5,10,17) komt Jezus' dood ter sprake als zijn 'heengaan' (ὑπάγειν), het beëindigen van zijn aardse bestaan, de terugkeer naar zijn Vader en dus de terugkeer in de heerlijkheid van de preëxistente Logos.⁹

Het uur van Jezus' lijden en sterven is echter tevens het uur van zijn verheerlijking (12:23; 13:1; 17:1), omdat Jezus in dat uur definitief de wereld verlaat en tot zijn Vader terugkeert. Onderkend moet echter worden, dat Jezus als persoon dezelfde blijft. Hij verandert van plaats, maar behoudt als de preëxistente Logos, die één is met zijn Vader, zowel in zijn aardse bestaan als in zijn lijden en sterven, dezelfde manifestatie van zijn hemelse heerlijkheid. De dood van Jezus onthult dus niets van Jezus' persoon en werk, wat niet reeds zichtbaar is geworden in de vleeswording zelf.¹⁰

Concluderend kunnen we vaststellen dat Bultmann en Käsemann diametraal tegenover elkaar staan voor wat betreft de incarnatie. Bultmann benadrukt de menselijkheid van het vleesgeworden Woord en Käsemann zijn goddelijkheid. Beiden zijn het met elkaar eens, dat de leidraad van Jezus' identiteit en werk ligt in het feit, dat Hij in zijn vleeswording zijn Vader

¹ E. Schweizer, 'Zur Interpretation des Kreuzes bei R. Bultmann', in: *Aux Sources de la Tradition Chrétienne. Mélanges offerts à M.M. Goguel*, Neuchâtel 1950, pp.228–238 (cursivering van Schweizer). Zie ook Turner 1990, pp.99–122, wie het onder meer is opgevallen, dat Bultmann in het geheel geen uitleg geeft van de frequent voorkomende uitspraken van Jezus over 'het uur van zijn dood' in het vierde evangelie (p.113).

² Zie Schweizer 1950, p.235, die ook de terechte vraag stelt hoe het kruis een openbaring van Gods liefde kan zijn, zoals Bultmann stelt, als we daarbij niet aan een plaatsvervangende offer moeten denken. Wanneer het geloof ook een begrijpen inhoudt, dan moet het geloof toch een duidelijk antwoord kunnen geven op de vraag in welk opzicht Gods liefde zich dan wel aan het kruis heeft geopenbaard? Als men erkent, dat het hier niet gaat om een romantische liefde tot in de dood toe, als een tragisch einde van een idealist of als voorbeeld van onvoorwaardelijke gehoorzaamheid of als men het sterven van Jezus wil interpreteren als een uiteindelijk onwezenlijk gebeuren aan het einde van een uniek leven, hoe kan men dan de categorie van het plaatsvervangende lijden vermijden? (pp.235–237). Zo ook Th. Müller, *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium. Ein exegetische Studie, zugleich der Versuch einer Antwort an Rudolf Bultmann*, Zürich 1975, die zich evenals Schweizer keert tegen het standpunt van Bultmann, als zou aan de dood van Jezus geen uitgesproken heilsbetekenis toegekend moeten worden (pp.130–132). Zie verder Thompson 1988, die op grond van 10:10–18; 12:20–36 en 13:1–20, de formulering van Bultmann, als zou de dood van Jezus niets meer onthullen dan de incarnatie, als onacceptabel afwijst (pp.102v en voetnoot 50). Daarnaast ook

De Boer 1996, die tegen Bultmann aanvoert, dat deze de taal van verhoging-heerlijkheid-verheerlijking terugbrengt tot het begrip: 'vertrek' (ὑπάγειν), louter als beëindiging van zijn aardse levensloop als het vleesgeworden Woord, wat een tamelijk kleurloze uitdrukking is voor de dood van Jezus. De Boer suggereert bovendien dat de taal van verhoging-heerlijkheid-verheerlijking meer bedoelt te zeggen dan de dood van Jezus als een daad of zelfs de daad van openbaring. Wat hem betreft zou daarbij ook de vraag naar het *waarom* en het *hoe* aan de orde mogen komen (pp.27–28).

³ E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980.

⁴ Ibid., pp.16,18,19. Zie ook Thompson 1988, pp.34–36 en De Boer 1996, pp.21v.

⁵ Käsemann, 1980, p.22. Zie ook H. Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneïschen Kreuzestheologie. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 72*, Zürich, 1987, pp.51–53.

⁶ Ibid., pp.22–23.

⁷ Ibid., p.52. Zie ook Kohler 1987, pp.54–63 en De Boer 1996, pp.21v.

⁸ De Boer 1996, p.21.

⁹ Käsemann 1980, p.37.

¹⁰ Ibid., pp.40–42.

heeft geopenbaard, wat betekent, dat zijn dood niets toevoegt, wat niet reeds geopenbaard en geschonken is in zijn aardse manifestatie en werk. Op dit punt zijn beide geleerden het dus opvallend met elkaar eens.¹

Thompson keert zich echter tegen beide standpunten.² Via een thematische koppeling tussen 1:14 en 6:51c laat zij zien, dat het gebruik van het woord *σάρξ* (vlees) niet alleen bedoeld is om te bewijzen, dat Jezus werkelijk mens is geweest, wat niet wordt ontkend, maar om duidelijk te maken dat deze mens, die ‘onder ons heeft gewoond’ inderdaad Gods Woord is en daarom de enige bron van openbaring en leven. Om dat te accepteren moet men aanvaarden, dat deze Jezus, die *σάρξ* is, van God is gekomen (1:14) en dat Hij z’n vlees (*σάρξ*) zou geven voor het leven van de wereld. Beide standpunten zijn in de ogen van Thompson in gelijke mate aanstootgevend voor wie niet gelooft. Vers 1:14 vat het thema van het vierde evangelie samen door een uiteenzetting over Jezus’ identiteit, wat aanstootgevend is voor hen die niet geloven. Het is aanstootgevend, dat de persoon over wie hier wordt gesproken, iemand is van wie ze de achtergronden kennen (6:42), een mens zoals ieder ander (6:52). Het is niet aanstootgevend dat die persoon vlees is geworden. Juist het tegenovergestelde is het geval. Het aanstootgevende is gelegen in het feit, dat Hij, die vlees geworden is en leefde en stierf onder de mensen, claimt het Woord te zijn, dat uit de hemel is nedergedaald. Dat was ‘de harde rede’, die aanstoot gaf (6:60,61). Het geeft aanstoot, dat Hij die vlees is geworden, ook claimt degene te zijn, aan wie God ‘macht gegeven heeft over alle vlees’ (17:2), te oordelen en leven te geven (5:21–22,26–27).

Met andere woorden, het gezichtspunt van het vierde evangelie op de incarnatie beschreven in 1:14 legt niet de nadruk louter op de menselijkheid van Jezus. Eerder geldt, dat men om het vleesgeworden Woord te kennen, de bijzondere weg moet bezien, die Hij is gegaan, uitmondend in zijn dood.³ Daarom is voor Thompson noch de uitleg van 1:14 van Bultmann, noch die van Käsemann te accepteren. Niet is in te zien, dat de incarnatie alleen maar duidt op de zuivere en simpele menselijkheid van Jezus, zoals Bultmann stipuleert. Maar evenmin kan men het met Käsemann eens zijn, dat in 1:14 het begrip ‘vlees’ louter dient als middel om Gods aanwezigheid op aarde bekend te maken. Zowel de krachtige uitspraak in 1:14, als de betekenis van *σάρξ* in het vierde evangelie wijzen een dergelijk gezichtspunt af.⁴

Thompson verwijt Käsemann, dat hij bij het trekken van conclusies ten aanzien van de dood van Jezus in het vierde evangelie feitelijk aan verschillende sleutelteksten voorbijgaat, die juist om een nader onderzoek vragen om achter Johannes’ visie met betrekking tot de dood van Jezus te komen. Te denken valt hier bv. aan de gelijkenis van de goede herder (10:11–18), het beeld van de graankorrel uit 12:20–36 en de voetwassing (13:1–20), tekstgedeelten die tot een geheel andere uitleg van Jezus’ dood leiden dan Käsemann suggereert. Alleen al de uitroep: ‘Het is volbracht’, toen Jezus stierf (19:30), wijst erop, dat Hij zijn dood niet zag als louter een afsluiting van zijn verblijf op aarde, zoals Käsemann (maar ook Bultmann) suggereert, maar terdege als een volbrenging van zijn aardse bediening. Want hiertoe was Hij immers in deze ure van zijn dood gekomen (12:27).⁵ Door vast te houden

aan de noodzaak van het kruis (13:8) onderstreept Johannes de unieke claim, dat Jezus niet alleen op zichzelf leven is, maar dat hij leven is voor de hele wereld en dat alleen op grond van zijn kruisdood. Thomson ziet het dan ook als een understatement te zeggen, dat het vierde evangelie aan Jezus’ dood een belangrijker plaats toekent dan Käsemann.⁶

C Th. Müller

Zoals de titel van zijn dissertatie uit 1958 al aangeeft stelt Müller de heilsbediening van Jezus in zijn onderzoek centraal.⁷ Hierbij richt hij zich beurtelings op het heilsgebeuren als openbaring en als onderwerp van gemeentetheologie. Deze tweedeling, aangebracht door Bultmann⁸, geeft Müller reden voor een nader onderzoek, waarbij de vraag centraal staat of de dood van Jezus bij Johannes onderdeel is van de openbaringsgedachte (A) dan wel van de gemeentetheologie (B).⁹

A. Het heilsgebeuren als openbaring wordt vooral zichtbaar in de Proloog, in thema’s als het Woord en het Licht dat in de wereld is gekomen, in de afscheidswaarden in hoofdstuk 17 en in de persoonlijke ontmoeting van Jezus met allerlei mensen, zoals bv. de vrouw aan de bron (4:1–42) en het verhaal over het brood des levens (6:25–51b).¹⁰ Daarnaast ziet Müller vooral ook de dood van Jezus als plaats van openbaring. Jezus weet niet alleen, dat zijn bediening op aarde op deze gewelddadige wijze zal eindigen (2:19; 18:4), maar geeft ook aan, dat deze weg niet een doorkruising is van zijn plannen of een laatste uitweg, maar volledig in overeenstemming is met zijn wil (13:27; 17:1,9; 18:11), een weg die Hij in gehoorzaamheid aan zijn Vader heeft te gaan (vgl. o.a. 14:27–31; 19:11).¹¹ Jezus’ dood is dan ook niet louter een beëindiging van zijn aardse leven, de weg die alle mensen gaan, ook niet louter een middel om daarin de Vader te verheerlijken (17:1). Jezus’ dood is nadrukkelijk een opdracht ten behoeve van de mensheid en in die zin ook als openbaring te beschouwen. Dit blijkt o.a. uit passages als 8:28; 13:7b,19 en 14:31, teksten, waarin Jezus, sprekend over zijn naderende sterven, de bijzondere betekenis daarvan als openbaringsgebeuren aangeeft. Het is daarom aan de mens, zich deze heilsdaad toe te eigenen en het nieuwe leven in trouw (15:1vv) en dienst (13:1vv) te leven.¹²

B. Behalve als onderwerp van openbaring ziet Müller het heilsgebeuren ook als onderwerp van gemeentetheologie. Hierbij besteedt hij bijzondere aandacht aan enkele afzonderlijke passages in het Evangelie van Johannes, zoals 1:29,35; 3:1–21; 10:1–30; 11:50; 12:24; 17:17,19. Voor Müller staan deze teksten in een inhoudelijke samenhang met bepaalde hoofdstukken van de gemeentetraditie resp. gemeentetheologie. Daartoe uitgelokt door Bultmann, acht Müller het van belang juist aan deze passages bijzondere aandacht te wijden en deze in een bredere context te plaatsen. Dit om te voorkomen, dat deze zonder samenhang met het hele Evangelie worden geïnterpreteerd.

¹ De Boer 1996, pp.22v. Zie ook B. Lindars, *John. New Testament Guides*, Sheffield 1990, die zich keert tegen de velen, die het vierde evangelie louter zien als een evangelie van de incarnatie en daarbij de dood van Jezus verwaarlozen. In zijn visie is de dood van Jezus in het vierde evangelie juist het ware bewijs, dat Jezus de preëxistente Zoon van God is (p.81).

² Thompson 1988, pp.33–52.

³ Ibid., pp.51v.

⁴ Ibid., p.52.

⁵ Ibid, pp.91–105.

⁶ Ibid., p.113.

⁷ Müller 1958.

⁸ Bultmann 1977, pp.399–401.

⁹ Müller 1958, pp.9–12.

¹⁰ Ibid., pp.13–33.

¹¹ Ibid., p.34.

¹² Ibid., pp.33–36.

Zijn conclusie na exegese van deze teksten is, dat deze onmiskenbaar aantonen, dat de evangelist grote belangstelling toont voor de betekenis van het heil en dat daarbij ook de betrokkenheid vanuit de gemeentetheologie niet gering is. De uitspraken zijn verschillend gekleurd door de keuze van woorden en beelden, maar wijzen allen in dezelfde richting, nl. dat bij Johannes de dood van Jezus in het centrum staat van het heilsgebeuren. De zin van Jezus' missie, het wezenlijke van zijn rol als Redder, is nadrukkelijk aan zijn sterven verbonden. Omdat deze teksten zeer nauw met de context zijn verbonden en niet aan een eventuele externe bron toegeschreven kunnen worden, dienen deze zonder meer als het eigen goed van de evangelist beschouwd te worden. Zij geven nadrukkelijk de zienswijze van de evangelist weer.¹

Na in deel I beide beschouwingswijzen (openbaring [A] en gemeentetheologie[B]) tot onderwerp van onderzoek gemaakt te hebben, vraagt Müller zich in deel II af of deze beide tot een synthese zijn te brengen of dat er sprake is van een tegenstelling, een diastase. Is er in de gedachtegang van Johannes sprake van een synthese van deze beide beschouwingswijzen? Naar de mening van Müller vraagt echter eerst nog een andere belangrijke vraag om beantwoording, nl. wat de betekenis is van het “eph’hapax”, van Jezus' sterven, het ‘eens en voor altijd’ in de boodschap van Johannes.

Volgens Müller bestaat er geen twijfel over, dat de vierde evangelist veel belang hecht aan de historische eenmaligheid van alle gebeurtenissen in het verhaal van Jezus. De geschiedenis van Jezus is weliswaar onder te verdelen in duidelijk te onderscheiden periodes en episodes, maar gedurende de tijdsperiode van de vleeswording tot aan de tijd na zijn verheerlijking en verhoging nodigt God de mens uit tot deelname aan zijn heil. Dat gebeurt direct bij monde van zijn Zoon, of door de Heilige Geest, door de prediking in de gemeente of door de mens zelf, die trouw in het geloof en door deelname aan de sacramenten het heil deelachtig wordt.²

De beslissingen van de mens in reactie op het eventuele handelen van God in zijn leven zijn, ongeacht het tijdstip waarop deze worden genomen, direct gerelateerd aan en grijpen terug op het eenmalig gebeuren in het leven van de historische Jezus, dat tot heil van de wereld reeds heeft plaatsgevonden. Dit handelen van God is gebaseerd op wat voorbij is, op het “eph’hapax” en krijgt daardoor inhoud. Bij alles wat zich tussen God en de mens afspeelt staat het eenmalige gebeuren in het leven van de historische Jezus centraal. Dat gebeuren is zowel historisch als theologisch niet herhaalbaar, niet slechts eenmalig in noëtische zin, maar ontisch. Het Woord is eenmalig vlees geworden en is als het vleesgeworden Woord ook het Lam Gods geworden.³

Het offer van Jezus verkrijgt echter nog geen geldigheid, wanneer God de mens uitnodigt zijn genade te erkennen en te aanvaarden, maar wat daar geopenbaard wordt is toch juist datgene, wat tot heil van de wereld reeds heeft plaatsgevonden. Net als in het jodendom een offer eerst dan geldig en werkzaam is, wanneer de juiste houding van hem die het offer brengt daartoe aanleiding geeft, kan men een parallel trekken met het offer dat Jezus heeft gebracht en dat pas van kracht is, wanneer de mens met de juiste instelling dit offer, als gebracht voor hem, erkent en zich toe-eigent. De overwinning over de wereld en over de duivel,

zoals die in het offer van Jezus tot uitdrukking komt, is hier bepalend en heilbewerkend en niet het geloof.⁴ Op basis van deze “eph’hapax”- gedachte vraagt Müller zich vervolgens af onder welke gedachte bij Johannes dit eenmalige heilsgebeuren in engere zin gebracht moet worden: onder die der openbaring of onder die van de offerdood. Waarmee we aanbeland zijn bij het spanningsveld dat Bultmann doet ontstaan, het spanningsveld tussen A en B. Is er sprake van twee fundamenteel onverenigbare denkwijzen en theologische waarden, zoals door Bultmann gesuggereerd?

Natuurlijk kan men, aldus Müller, aan de hand van de openbarings- en offergedachte twee geheel verschillende, ver uiteenliggende theologieën ontwikkelen. Nader beschouwd staan dan tegenover elkaar enerzijds de verkeerde manier van bestaan van de mens en diens redding die tot een juiste levenswijze leidt door de openbaring, en anderzijds de schuld van de mensheid en de eenmalige schuldgelging door een offer. Anders gezegd: tegenover elkaar staan de openbaring die de mogelijkheid creëert die bij de mens tot geloof kan leiden, en het offer dat de werkelijkheid creëert, waarop dat geloof is gericht.⁵ Naar de mening van Müller is hier echter geen sprake van een of-of-situatie, maar is er zeker ruimte voor een synthese. In wezen gaat het om de verhouding van de zending van Jezus tot de bijzondere gebeurtenis van zijn dood. De vraag staat dus voorop hoe de dood van Jezus op zichzelf begrepen moet worden.⁶

In tegenstelling tot Bultmann is Müller van mening, dat de dood van Jezus niet beschouwd kan worden als het laatste en grootste teken dat Jezus heeft verricht. Het gaat immers niet om een wonderdaad, bedoeld om de toeschouwers of lezers tot geloof te brengen, maar om een gebeurtenis van bijzondere betekenis (zie 1:29; 3:16; 10:15vv). Evenmin kan men de dood van Jezus louter zien als een voltooiing van zijn bediening. Johannes gebruikt de woorden τέλος (einde) (13:1) en τελειούν (volbrengen) (19:30; 17:4) duidelijk in nauw verband met het sterven van Jezus, terwijl volgens 3:16 en 10:15 zijn zending op de dood is gericht als vervulling van zijn opdracht. De voltooiing van Jezus' werk en zijn gezonden zijn bestond daarin, dat Jezus na zijn door tekenen ondersteunde verkondiging de heilbewerkende offerdood is ingegaan. Alleen deze expliciete heilsbetekenis van de dood van Jezus biedt grond voor de overtuiging, dat deze ‘wezenlijk noodzakelijk’ was: een werkelijk ‘er zijn voor de zijnen’.⁷

Naar de mening van Müller is het daarom onterecht, dat Bultmann aan de dood van Jezus geen uitgesproken heilsbetekenis toekent en deze daarom uitsluitend onderbrengt bij de openbaringsgedachten van Johannes. Behalve onder de openbaringsgedachten zou de dood van Jezus ook ondergebracht moeten worden onder de gedachte van een offer, van plaatsbekleding en als overwinning. Het gaat Johannes om de betekenis van Jezus in zijn volle omvang. Christus verkondigde en werkte als degene, die zou sterven voor de mensen. Zo is men het gaan zien in de gehele gemeente. Het is steeds het woord van Hem, die het lam was en van het begin af aan als lam is voorgesteld. Deze achtergrond wordt in die passages zichtbaar, die Bultmann terzijde schuift als aanpassing aan de gemeentetheologie en als *Fremdkörper* (o.a. 1:29). Dit vers laat echter de geschiedenis van de historische Jezus zien in haar eenmaligheid, eindigend in zijn kruisdood en kan daarom niet, zoals Bultmann suggereert, als een *Fremdkörper* beschouwd worden.⁸

¹ Ibid., pp.38–72.

² Ibid., pp.76–111.

³ Ibid., p.109.

⁴ Ibid., pp.108–110.

⁵ Ibid., p.114.

⁶ Ibid., p.129.

⁷ Ibid., pp.130v.

⁸ Ibid., 130–132.

In zijn dissertatie uit 1974, getiteld *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*¹, richt Forestell zich op de identiteit van Jezus als de geopenbaarde van zijn Vader. Zijn identiteit wordt zichtbaar in zijn woorden, waarin Hij de bijzondere relatie met zijn Vader benadrukt en in zijn werken, waarin Hij zich openbaart als de Christus, de Zoon van God, het vleesgeworden Woord. Het kruis vormt in het vierde evangelie het zichtbare teken van de verhoging en verheerlijking van de Zoon des Mensen in aanwezigheid van God. In zijn opstanding en terugkeer naar de Vader behaalt Jezus de overwinning over dood en wereld, waarvan zijn verhoging aan het kruis het zichtbare teken is. De kruisdood van Jezus kunnen we, volgens Forestell, daarom zien als het hoogtepunt van het openbaringswerk van Jezus, zonder dat daar enige betekenis aan toegekend kan worden als een daad van boetedoening of als een plaatsvervangend offer voor de zonden der mensheid.

Het sterven van Jezus aan het kruis is heilbrengend, omdat het de opperste daad van openbaring is en de manifestatie van Gods reddende liefde. Door daarin te geloven wordt de mens gered en verwerft hij eeuwig leven. Anders dan bij de synoptici wordt de missie van Jezus in het vierde evangelie niet gepresenteerd als een missie tegen de zonde, maar als de openbaring van de Vader en het schenken van eeuwig leven. Bij Johannes heeft het begrip ‘zonde’ een bijzondere betekenis, waarmee niet wordt afgerekend door vergeving in de zin van een schuld die God in zijn barmhartigheid kwijtscheldt, maar als een manier van leven buiten de aanwezigheid van God en in tegenstand tot God en Christus. Een manier van bestaan, die voortkomt uit de duivel en zichtbaar wordt in het ongelooft van mensen.

Geloof is de enige weg om te ontsnappen aan deze manier van leven, die wordt gekarakteriseerd door zonde(n) en die onvermijdelijk zal leiden tot de dood d.w.z. tot de permanente uitbanning van Gods aanwezigheid. Door geloof in Christus wordt de mens van boven geboren (3:3) en is hij niet langer van deze wereld (17:14). Met de zonde kan alleen maar afgerekend worden door een nieuwe manier van leven, die z’n oorsprong vindt in God en niet meer in de duivel. Als Jezus wordt verhoogd, wordt de overste der wereld buiten geworpen en zal Jezus allen tot zich trekken (12:31–32). Als de Zoon van God eeuwig leven schenkt aan zijn volgelingen, geeft Hij hun de macht om een zondeloos leven te lijden en vernietigt zo de zonde in z’n diepste oorsprong.

Forestell beschouwt teksten als 1:29 en 20:23, waarin nog wel wordt gesproken over vergeving van zonden als uitingen, als teksten die afwijken van de algemene gedachtelijn in de theologie van Johannes. Hij ziet deze dan ook als latere herzieningen van de tekst, ingegeven door pastorale problemen die zich in het kerkelijk leven voordeden (20:23) dan wel als een geloofsbelijdenis voortkomend uit de liturgie van de gemeenschap van Johannes de Doper, waarin het initiatief van God zichtbaar wordt om de mensheid weer in staat te stellen met hem in gemeenschap te treden (1:29). Jezus is daarbij niet opgeofferd als het lam in cultische zin, maar is als het lam door God geopenbaard om de zonde der wereld weg te nemen. Waar het Evangelie en de brieven van Johannes met betrekking tot de dood van Jezus toch enigermate een interpretatie mogelijk maken van ‘verzoening van zonden’ en als een offer (bv. in 1 Joh. 2:2 en 4:10), is dit geen belangrijk onderdeel van de Johanneïsche theologie van het heil, maar slechts marginaal, secundair en ingegeven door de pastorale problemen met betrekking tot de zonde van de christenen en zo ook in het evangelie terechtgekomen in de vorm van liturgische formules als 1:29 en 20:23. In bepaalde opzichten wijkt de visie van Forestell op de soteriologie van het vierde evangelie niet sterk af van die van Bultmann, zij

het dat hij meer belang hecht aan het theologisch belang van het kruis. Niettemin is ook zijn visie op het heil vooral subjectief bepaald, als hij daarin de geloofsdaad van de mens centraal stelt en een objectieve daad van verzoening van Godswege gericht op zondevergeving en boetedoening afwijst.

In een reactie op de door Forestell ontwikkelde visie keert Turner zich tegen de misplaatste tegenstelling tussen heil door openbaring en heil door verzoening, die in zijn ogen geen recht doet aan het nieuwtestamentische getuigenis. Naar zijn mening is er sprake van twee fasen in het heilsproces en vormen deze beide onderdelen samen een complexe en coherente leer.² Verder vraagt hij zich af hoe het πᾶρ (‘voor ons’), zoals voorkomend in 6:51c en 10:11,15, is in te passen in Forestell’s visie, dat het kruis louter een openbaring is van Gods liefde en geen zoenoffer. Ontstaat hier geen interpretatievacuüm? Volgens Turner maakt de nadruk die Johannes legt op de dood van Jezus juist zichtbaar dat er sprake is van een duidelijke samenhang tussen en noodzakelijke combinatie van de aspecten van offerande en openbaring van het heil.

Ook neemt Turner het Forestell kwalijk, dat hij zijn uitleg van de passages uit 1:29,36 niet voldoende onderbouwt en het belang van deze passages voor de theologie van Johannes onderschat. In zijn ogen blijkt uit 5:31–36 dat Johannes groot belang hecht aan het getuigenis van Johannes de Doper. Daarnaast wordt algemeen erkend, dat de hoofdstukken 1 en 2 van het vierde evangelie van grote programmatische betekenis zijn voor het hele evangelie en dat de perikoop 1:29–34, als eerste getuigenis van Jezus, net als de Proloog, boven alles het venster is, waardoor de rest van het evangelie dient te worden beschouwd. Is dan niet juist 1:29 de ingang voor het begrijpen van Johannes’ boodschap met betrekking tot het kruis? Dienen dan referenties als 6:52–59; 10:11,15,50–52 niet juist gelezen te worden in het licht van deze tekst uit 1:29?³

Een nog belangrijker vraag die Turner aan Forestell stelt, is waarom de dood van Jezus de poort was naar zijn verhoging? Waarom kon Jezus dan niet gewoon opgenomen worden, zoals dat met Elia is gebeurd? Waarom moest het schokkende en vernederende gebeuren aan het kruis dan plaatsvinden? Hoe kan dat een opperste daad van Gods liefde zijn, als God met de hoge prijs van Jezus’ dood wil laten zien hoe groot zijn betrokkenheid en liefde voor de mens is? Heeft Bultmann dan niet eerder gelijk als hij stelt dat de dood van Jezus weinig soteriologische betekenis heeft?⁴

Ook Metzner keert zich in zijn *Habilitationsschrift* uit 2000⁵ tegen de uitleg van Forestell met betrekking tot de vergeving van zonde. Hij spreekt van een onevenwichtige behandeling van het thema, als Forestell veel aandacht wijdt aan passages als 8:31vv,37vv en 1:29, terwijl andere passages als hoofdstuk 3:11,19; 9:11; 15:22–24 en 16:8–11 vrijwel buiten beschouwing blijven. Ook tekent hij bezwaar aan tegen de suggestie van Forestell, als zouden de verzen 1:29 en 20:30 voor het beter begrijpen van het vierde evangelie niet constitutief zijn, omdat de daarin voortkomende offer- en zonedegedachte volgens Forestell meer voortkomen uit de in kerkelijk-pastorale vragen geïnteresseerde visie van de eindredacteur van Hoofdstuk 1, dan dat ze tot zijn theologie behoren. Metzner acht daarom de stelling, als zouden deze passages als *Fremdkörper* beschouwd moeten worden, ongegrond en acht het onverstandig,

¹ J.T. Forestell, *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*, Rome 1974.

² Turner 1990, pp.99–122.

³ Ibid., p.121.

⁴ Ibid., p.118.

⁵ Metzner 2000.

dat bepaalde teksten, die in zijn ogen juist van wezenlijk belang zijn voor het Johanneïsche zondebegrip en heilsbegrip, bij Forestell buiten de analyse blijven.¹

E S. S. Smalley

In zijn bekende studie uit 1978, later bijgesteld in 1998, getiteld: *John: Evangelist and Interpreter*² bestudeert Smalley, zoals de titel al aangeeft, het vierde evangelie vanuit twee gezichtspunten: Johannes als evangelist en Johannes als vertolker.

Als *evangelist* doet Johannes met zijn evangelie een oproep aan de Johanneïsche gemeente de ware identiteit van Jezus te leren kennen en daardoor eeuwig leven te verwerven. Een vooral evangelisatorisch oogmerk, dus, met een duidelijk pastorale dimensie, gericht op de bijzondere problemen waarin zijn gemeente verkeerde.³ In het tweede deel van zijn onderzoek komt Smalley onder de titel: *John: Interpreter* tot een analyse van het Evangelie op onderdelen, wat hem tot het inzicht brengt, dat alles wat Johannes over de boodschap van Jezus de Christus zegt uitermate op het heil (het eeuwig leven) betrokken is. Het leven schenkend handelen van Christus betreft zowel de persoon (christologie) als het werk van Jezus (soteriologie). Omdat Jezus beide naturen bezat, was Hij in staat God volledig bekend te maken en kon Hij tegelijkertijd de weg zijn tot Hem. De eenheid van de geïncarneerde Zoon met de Vader is bij Johannes de grond voor de eenheid tussen de gelovige en God en tegelijkertijd voor de eenheid tussen de gelovige en andere christenen. (cf. 14:18–24, speciaal de verzen 20,23; 17:11).⁴

Vervolgens staat Smalley stil bij de vier belangrijkste christologische titels van Jezus: Zoon des Mensen, Logos, Zoon van God en Christus (Messias) en toont ook daarbij aan, dat deze alle geïnterpreteerd dienen te worden op basis van het grondbegrip van de persoon van Jezus in z'n goddelijkheid én in z'n menselijkheid. Als de geopenbaarde en verheerlijkte Zoon des Mensen, het vleesgeworden Woord, Zoon van God en Messias wordt Jezus de uiteindelijke schenker van eeuwig leven.⁵ Zich concentrerend op het sterven van Jezus, spreekt de evangelist in dat verband in termen van verheerlijking (12:23; 13:31v; 17:1,5), om aan te geven, dat wat is begonnen met de incarnatie werd voltooid met de kruisiging. In de woorden en daden van Jezus tijdens zijn leven, werd de leven gevende aanwezigheid van God aan de mensen doorgegeven. Maar in zijn uiteindelijke daad van zelfopoffering aan het kruis, waarna Hij terugkeerde naar zijn Vader, is het eeuwige leven of het heil van God beschikbaar gesteld aan iedere gelovige voor alle tijden (hoewel Johannes eigenlijk niet zegt hoe dat gebeurt). Zowel in het leven als in het sterven van Jezus moeten we de heerlijkheid van God zien. Maar nergens blijkt, dat het alleen maar om de verheerlijking ging en om niets meer. In het leven van Jezus, wat zijn tekenen zo duidelijk illustreren, was de aard van God werkelijk aanwezig en werd deze werkelijk geschonken. Maar tegelijkertijd bereikte in de dood van Jezus Gods heilbrengend doel zijn voltooiing. Daarna wordt het voor hen, die Jezus niet in het vlees hebben meegemaakt, maar wel hebben geloofd, dat Hij de Messiaanse Zoon van God is, mogelijk eeuwig te leven. (20:29; cf. 3:16–18).⁶

Ten slotte geeft Smalley nog een korte schets van Johannes' theologie van het kruis, die in zijn ogen sterk christologisch is bepaald. Het was niet Johannes' taak uit te werken, *hoe* we zijn gered, maar, *dat* we zijn gered. Bijgevolg laat het vierde evangelie één continu lijdensverhaal zien, waarin het goede nieuws wordt geproclameerd, dat de gekruisigde Jezus de verheerlijkte Zoon is. Jezus stierf met een woord van overwinning op zijn lippen. Zijn werk was volbracht. Zijn 'ure' is geen uur van doodstrijd, maar van overwinning. Hij heeft zelf de leiding over de lijdensgebeurtenissen, als Hij zich overgeeft aan hen, die Hem gevangennamen. Hij verbaasde Pilatus met z'n theologische argumentatie en ging vrijwillig aan het kruis. Als de ware Koning had Hij niet alleen de macht om z'n leven neer te leggen, maar ook om het weer op te nemen (10:18). Hoewel Johannes niet specifiek is over de manier waarop het heil door het kruis van Jezus tot ons komt en dus ook niet aangeeft welk verband er bestaat tussen de dood van Jezus en de vergeving van zonden, zijn er toch elementen in zijn beschrijving van het lijden, die suggereren dat hij bekend was met het alom bekende christelijke idee van Jezus, die gestorven is voor onze zonden, zoals we dat tegenkomen in 1 Joh. 2:2; 4:10.

Het verstaan van Jezus' dood als een plaatsvervangend offer, een begrip dat we ook in het judaïsme tegenkomen, zou zeer wel tot de gedachtegang van de evangelist kunnen behoren. Het is dus niet onmogelijk, dat zowel theologische als traditionele overwegingen de evangelist ertoe gebracht hebben de kruisiging van Jezus chronologisch te plaatsen op het tijdstip, dat het Paaslam wordt geslacht. Zo worden wij ook herinnerd aan de uitspraak van Johannes de Doper, dat Jezus het Lam van God was. Hoe men ook over de achtergrond en betekenis van deze frase denkt, het lijkt onmogelijk tot een juiste betekenis te komen van Jezus' dood zonder de mogelijkheid in ogenschouw te nemen, dat het hier gaat om een offer voor de zonde van de wereld en dit in verband te brengen met het Paaslam of het lam van Jesaja 53, de lijdende knecht (of beiden). Het idee van Jezus' plaatsvervangend lijden voor anderen komen we op diverse plaatsen tegen in het Evangelie (o.a. 3:14–16; 11:50–52 en het citaat uit Ex. 12:46 in 19:36).

Hoewel voor Smalley de christologische interpretatie van het kruis bij Johannes zeker niet in de richting van een 'theologie van verzoening' wijst, dienen we ons er niettemin van bewust te zijn, dat de dood van Jezus duidelijk wel een verzoeningskarakter vertoont. In die mate zou men kunnen beargumenteren, zoals Forestell⁷, dat Johannes het pad heeft geëffend voor een visie op de kruisiging als voorbeeldfunctie, ingegeven door een zelfopofferende liefde. Een dergelijke visie vraagt aanvulling met een meer 'objectieve' benadering van de dood van Jezus, zoals bij Paulus, die de dood van Jezus vooral ziet als een middel van Godswege om de barrière tussen de heilige God en zijn zondige schepselen weg te nemen.⁸ Smalley wijst er daarom op, dat hoewel ook de voorbeeldfunctie van het kruis niet geheel is weg te denken uit het vierde evangelie, het er bij de dood van Jezus uiteindelijk om gaat, dat daardoor de mogelijkheid wordt geschapen, dat door Hem de mens wordt verlost van duisternis en dood. Voor Johannes hangt het verwerven van eeuwig leven uiteindelijk af van het zien wie Jezus is en het, zoals Thomas, in Hem geloven als de unieke schenker van het leven, die van God is gekomen en die is verheerlijkt (20:26–29).⁹

¹ Ibid. pp.9–11. Zie ook D.A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1991, pp.152v.

² Smalley 1998.

³ Ibid., p.150.

⁴ Ibid., pp.210–212.

⁵ Ibid., pp.212–219.

⁶ Ibid., pp.220–223.

⁷ Forestell 1974, pp.74–76.

⁸ Smalley 1998, pp.58–102.

⁹ Ibid., p.226.

In zijn studie *The Christology of the Fourth Gospel. Structures and Issues*¹ ontwikkelt Loader na een breedvoerige analyse van de christologie van Bultmann, zijn eigen visie op de christologie van het vierde evangelie. Hierbij concentreert hij zich met name op de betekenis van Jezus' dood en komt daarbij tot de volgende vraagstelling:

Had Jezus' dood enige heilsbetekenis, het bewerken van de verzoening, of was het louter een doorgang voor de triomferende Zoon van God? Wat is de betekenis van verhoging en verheerlijking in relatie tot Jezus' dood en terugkeer tot Zijn Vader?

Volgens Loader zijn er drie redenen om aan te nemen, dat de verzoening als het einddoel van Jezus' opdracht beschouwd moet worden:

- a. De aanname, dat er in het Evangelie bepaalde passages zijn aan te wijzen, die erop zinspelen, dat Jezus' dood als een zoenoffer beschouwd kan worden;
- b. De aanwezigheid van andere teksten, die suggereren dat de gave van eeuwig leven pas beschikbaar komt na Pasen en dus impliciet het gevolg is van Jezus' dood;
- c. Het uitkiezen van het lijden van Jezus als een bijzondere taak in bovengenoemde passages.

Op grond van onderzoeken van andere schrijvers en een eigen beknopte exegetische studie, komt Loader tot de conclusie, dat de schrijver van het vierde evangelie zijn christologie primair richt op het openbaringsmodel, waarin Jezus vooral als de gezondene figureert. Binnen dit model speelt een plaatsvervangende verzoening, als een offer of anderszins, geen directe rol, maar is deel van de bredere traditie, die de schrijver heeft ontvangen en die hij soms kan gebruiken bij het uiteenzetten van zijn eigenlijke thema. De aanwezigheid van een verzoeningsgedachte valt niet te ontkennen, maar speelt een ondergeschikte rol in het perspectief van de structuur als geheel en op de manier zoals deze wordt gebruikt in de betreffende passages.²

Het lijden en sterven van Jezus dient daarom niet primair gezien te worden als een plaatsvervangende verzoening, maar als de climax in zijn openbare bediening: zijn Vader bekend te maken. Daarnaast vertegenwoordigt Jezus' sterven en de terugkeer tot zijn Vader zowel een positieve als een negatieve openbaring, nl. een vonnis ten leven en een vonnis tot veroordeling. Jezus' dood dient zo binnen het raamwerk van de openbaringsstructuur van de christologie van de evangelist geïnterpreteerd te worden en vertegenwoordigt daarin de climax van de voleinding van de bediening van de Zoon.

Als Jezus in 1:50v en 14:12 spreekt over 'grotere dingen' dan doelt Hij op de verhoging en verheerlijking, die plaatsvindt in zijn sterven en opstanding. Het 'grotere' wil dan niet zeggen, dat er nog iets toegevoegd wordt aan het schenken van leven en licht in de persoon van de Zoon, de geopenbaarde. Evenmin voegt het iets toe aan de taak van de Zoon in de vorm van een verzoening, een gave die tot nu toe niet in de openbaring van de Zoon voorkomt. Die status heeft het van de evangelist niet gekregen.³ Volgens Loader ziet Johannes Jezus' dood hoofdzakelijk als de verheerlijking en verhoging van de Zoon des Mensen

(13:31–32; 12:32–34). Een christologie, dus, waarin nauwelijks of geen plaats is voor een verzoeningsgedachte.

In zijn artikel 'The Christology of the Fourth Gospel: A Survey of Recent Research'⁴ keert Menken zich tegen de christologische visie van Loader, als zou Jezus door te sterven het openbare werk, dat Hij op zich genomen had (4:34; 19:30) en dat een voorbeeld stelt voor de gelovige (15:18–16:4), hebben afgerond. In de ogen van Menken draagt de bijna exclusieve synchronische benadering van Loader het risico in zich, dat in de structuur van het geheel teveel de individualiteit van bepaalde onderdelen gaat overheersen. Hierdoor komt in de beschrijving van Johannes' christologie de nadruk te zeer te liggen op de 'verticale' aspecten, die zonder twijfel tamelijk dominant zijn in het Evangelie: Jezus, de Zoon van God, gezonden door de Vader om Hem te openbaren. De christologie van Johannes heeft echter ook veel 'horizontale' aspecten: Jezus als deel van de heilsgeschiedenis; Hij is degene van wie Mozes en de profeten hebben getuigd, de Messias, de Koning van Israël (1:35–51). Ook al is het waar, dat het Messiasschap van Jezus consistent is weergegeven in termen van de Zoon, gezonden door de Vader en gekomen om Hem bekend te maken, blijft het feit bestaan, dat Johannes er kennelijk waarde aan hecht Jezus regelmatig te presenteren als de Messias en niet als de Zoon.

Loader doet echter geen recht aan de lijn van de heilsgeschiedenis, wat volgens Menken vooral te wijten is aan zijn bijna exclusieve synchronische benadering. Als deze benadering gecompleteerd zou worden met een diachronische, is het mogelijk die elementen, die minder dominant lijken maar niettemin aanwezig, te integreren in een meer verfijnde beschrijving van Johannes' christologie. En daarbij is het van belang, dat de incarnatie en het geheel van kruis en opstanding beide als heilsgebeurtenissen met elkaar in verband kunnen worden gebracht. In dat kader vraagt Menken zich af of Loader op dit onderdeel niet bepaalde aspecten onderbelicht laat.⁵

G M.C. de Boer

De in 1996 verschenen studie van M.C. de Boer, getiteld: *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*, zou men één van de meest doorwrochte werken op christologisch terrein van de laatste tijd kunnen noemen.⁶

Aanleiding voor het onderzoek is de constatering, dat in het Evangelie vele onvolkomenheden (aporias) zijn aan te wijzen, die in de ogen van De Boer niet veroorzaakt kunnen zijn door één enkele onhandige schrijver. Deze aporias in aanmerking genomen in combinatie met een aantal andere eigenschappen van het evangelie, zoals de daarin voorkomende symboliek, het taalgebruik, de wijze waarop Jezus wordt afgeschilderd, de rol van de Parakleet, de uniformiteit qua stijl en de thematische coherentie en narratieve cohesie, acht De Boer het in theorie aannemelijk, dat het voorliggende Evangelie gepubliceerd is in meerdere opeenvolgende versies door een op zichzelf staande Johanneïsche 'school' (kring/workshop) die het Evangelie (en de brieven) heeft geschreven en herschreven namens een gemeenschap

¹ W. Loader, *The Christology of the Fourth Gospel. Structures and Issues*, Frankfurt 1989.

² Ibid., p.102.

³ Ibid., pp.106–127.

⁴ M.J.J. Menken, 'The Christology of the Fourth Gospel: A Survey of Recent Research', in: *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology, in Honour of Marinus de Jonge*, M.C. de Boer (ed.), Sheffield 1993, pp.292–320.

⁵ Ibid., pp.299–301.

⁶ De Boer 1996.

van Johanneïsche christenen, die een gezamenlijk verleden en een gezamenlijk taalkundig idioom met elkaar delen.¹

Als *doelstelling* voor het onderzoek geldt dan ook te proberen de historische achtergronden van het Johanneïsche corpus in correlatie te brengen met de Johanneïsche theologie. De Boer komt in zijn onderzoek tot een indeling van het Evangelie in vier delen (Joh. 1 t/m Joh. iv), zich baserend op de aanname, dat het vierde evangelie in de loop van z'n langdurige en complexe ontstaansgeschiedenis minstens vier aparte versies heeft gekend. Deze versies weerspiegelen ieder op hun beurt de diepe sociale en religieuze crises (verbanning, dreiging met executie en schisma), die het Johanneïsche christendom aan het eind van de eerste eeuw n. Chr. heeft doorgemaakt. Deze vier aparte perioden of fasen in de ontstaansgeschiedenis van het Evangelie vormen de vier bedrijven in het 'two-level-drama' van Martyn², ieder met een eigen scenario, ieder met een eigen *Sitz im Leben* en een eigen christologie en dus ieder met een eigen verstaan van de dood van Jezus in termen van wie Hij is (christologie) en wat Hij doet voor hen die in Hem geloven (heil).

Als *resultaat* van De Boer's diepgaand onderzoek geldt de constatering, dat er in de vier fasen van de Johanneïsche geschiedenis inderdaad sprake is van een escalatie in de crisis-situatie, waarin de joodse christenen zich over de jaren bevonden. Eerst de dreiging van verbanning uit de synagoge, daarna het verbanningsdecreet, vervolgens rechtsvervolging en veroordeling en ten slotte onderlinge verdeeldheid tussen de Johanneïsche christenen over de Johanneïsche christologie. Naarmate de omstandigheden waarin de Johanneïsche gemeenschap verkeerde ernstiger crisisvormen aannamen, werden die ook zichtbaar in de redactie van deze fasen en in de theologische uitwerking van de dood van Jezus. Het onderzoek heeft volgens de Boer uitgewezen, dat de dood van Jezus door de evangelist in een ander, in zeker opzicht hoger christologisch perspectief is geplaatst. Eerst, toen er nog geen sprake was van uitbanning uit de synagoge, werd nog gesproken over de dood van de Messias, als vervulling der Schriften, en als inleiding op de opstanding. Later toen het decreet tot uitbanning³ was uitgevaardigd, kwam de nadruk meer te liggen op de incarnatie, Jezus als de Zoon van God, door de Vader naar de wereld gezonden uitlopend in de opstanding als de terugkeer naar de Vader. In deze fase was de dood van Jezus nog van weinig belang voor het verstaan van de persoon van Jezus en zijn heilswerk. Binnen deze 'hoge' christologie geldt vooral de opstanding/verhoging van de Zoon als de voltooiing van Jezus' missie om de Vader bekend te maken.

In de volgende fase toen de Johanneïsche gemeente geconfronteerd werd met veroordelingen en executies vanwege haar geloof, ging de aandacht in toenemende mate uit naar de gewelddadige dood van Jezus. In die periode kwam de nadruk meer te liggen op de titel Zoon des Mensen, die in zijn dood z'n gemartelde discipelen rechtvaardigt en de 'heerser van de wereld' veroordeelt. Jezus' dood werd onderdeel van het proces van verhoging en

verheerlijking. Zijn verhoging en verheerlijking door middel van zijn kruisdood werd het paradigma voor de verhoging en verheerlijking voor de gemartelde Johanneïsche christenen.

Totdat er in de laatste fase binnen de overgebleven Johanneïsche gemeente interne schisma's ontstonden en men Jezus' dood vooral ging zien als zoendood voor de zonde van de Johanneïsche gelovigen en voor de wereld. Waarbij het vergoten bloed hen reinigde van alle zonde, in het bijzonder hen die gedoopt waren. Zo werden door de evangelist de taal en de ideeën, die in de Johanneïsche traditie al lang werden geassocieerd met de inwijding door de doop, voor polemische doeleinden, betrokken op Jezus' bloedige dood en begrepen als een plaatsvervangend en verzoenend offer. Een gedachte die, naar alle waarschijnlijkheid, mede onder invloed van de oudtestamentische visie op de offerdienst leefde bij andere vroeg-christelijke gemeenschappen. Dit theologisch perspectief op Jezus' dood heeft uiteindelijk zijn stempel gedrukt op de eindversie van het vierde evangelie, zij het slechts in enkele passages, zoals het slot van hoofdstuk 6, de voetwassing in hoofdstuk 13 en de stroom van bloed en water in 19:34–35.

Samenvattend komt het er dus op neer, dat het vierde evangelie geen eenduidige theologie met betrekking tot de dood van Jezus kent, maar verschillende theologieën, die te onderscheiden antwoorden geven op de verschillende, zich veranderende (crisis)situaties in de Johanneïsche geschiedenis. Volgens De Boer heeft zijn onderzoek aangetoond, dat de dood van Jezus over de jaren in toenemende mate een belangrijke dimensie is geworden van het Johanneïsche verstaan van Jezus' persoon en werk, van de Johanneïsche christologie en soteriologie.

H C.J. den Heyer

In 1998 verscheen van de hand van de nieuwtestamenticus Den Heyer een studie, getiteld *Verzoening. Bijbelse notities bij een overstreden thema*⁴, waarin hij afrekent met de klassieke verzoeningsleer: een leer die, in zijn ogen, vooral op dogmatische formules is gebaseerd en als zodanig niet in de Bijbel te vinden is.⁵ Het boek heeft sindsdien heel wat rimpels veroorzaakt in de kerkelijke en universitaire vijver, met name ook waar hij op onderdelen terugkomt op eerder ingenomen standpunten. Zo stelt hij zich in zijn proefschrift uit 1978 zeer kritisch op ten opzichte van het historisch-kritisch onderzoek, dat hij vooringenomenheid en subjectiviteit verwijt⁶. Twintig jaar later krijgt deze methode duidelijk een opwaardering en vormt min of meer de basis voor zijn stellingname tegen de verzoeningsleer. In eerste instantie houdt Den Heyer zich in zijn boek bezig met een herbezinning op de betekenis van het leven en sterven van Jezus van Nazareth en stelt daarbij de vraag in hoeverre de taal van de klassieke dogma's en belijdenisgeschriften, als zou Christus aan het kruis gestorven zijn

¹ Ibid., pp.74–75.

² J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 2nd ed., Nashville 1979.

³ De Boer baseert deze stelling met name op de exegese van 9:22 en de uitleg, die ook Martyn 1979 in zijn 'two-level-drama' daaraan geeft (pp.38,50). Naar hun mening is er in deze tekst sprake van een formele overeenkomst of beslissing, van eerdere datum, van de zijde van de joodse autoriteiten, die erop gericht was, dat de joden die openlijk beleden, dat Jezus de Messias (= de Christus) was, uit de synode gebannen zouden worden. In de ogen van De Boer en Martyn is er echter sprake van een anachronisme, want in de tijd van Jezus waren de omstandigheden nog niet van dien aard, dat van een dergelijke formele beslissing sprake zou kunnen zijn. Immers gedurende vele

tientallen jaren konden christen-joden lid blijven van de synagoge en werden als zodanig getolereerd. Pas veel later werd tegen hen opgetreden, wat leidde tot excommunicatie en het ontstaan van een aparte gemeenschap van christenen buiten de synagoge. Een dergelijk decreet paste daarom eerder bij de situatie na de joodse oorlog van 66–73 n. Chr., toen de Johanneïsche gemeente onder zware interne en externe druk kwam te staan (De Boer, p.56).

⁴ Den Heyer 1998.

⁵ Ibid., p.152.

⁶ C.J. den Heyer, *Exegetische methoden in discussie. Een analyse van Markus 10,46–13,37*, Kampen 1978, p.48.

tot een volkomen verzoening van al onze zonden, in de geschriften van het NT zijn terug te vinden. Naar zijn zeggen komt deze daarin niet voor.¹

Het vierde evangelie komt er bij Den Heyer aanvankelijk niet best van af, als hij de prioriteit van Marcus benadrukt en aangeeft dat door het verdere onderzoek naar de historische Jezus het vierde evangelie in de theologische discussie in wezen geen rol van betekenis meer speelt.² Toch wijdt hij een vrij uitgebreid hoofdstuk aan dit evangelie, in zijn ogen een sprekend voorbeeld van de veelkleurigheid van het NT, waarin de stem van Johannes stellig niet doorklinkt als een storende dissonant, maar wel als een nieuwe en verrassende melodie. Den Heyer is ervan overtuigd, dat het vierde evangelie een hoofdrol heeft gespeeld in de christologische bezinning in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis, wat ertoe geleid heeft dat begrippen als ‘preëxistentie’ en ‘drie-enigheid’ een prominente plaats in de dogmatiek hebben gekregen. Eeuwenoude christelijke zekerheden, die in de 19e eeuw, onder invloed van het historisch-kritisch Bijbelonderzoek langzamerhand begonnen te wankelen.³

Volgens Den Heyer wordt in het vierde evangelie, anders dan bij de synoptici, veel aandacht besteed aan het conflict tussen Jezus en de Joden. Hierin wordt een beeld van het jodendom geschetst, dat veel beter lijkt te passen bij de situatie in de periode korte tijd na de verwoesting van de tempel in 70 n. Chr, wat erop wijst, dat de auteur – bewust of onbewust – de tegenstellingen en conflicten uit zijn tijd terugprojecteert in het leven van Jezus. Het vierde evangelie draagt onmiskenbaar de sporen van die turbulente periode uit de joodse geschiedenis en is opvallend polemisch van toon. Johannes wilde weliswaar getuigen van de waarheid (19:35–37), maar deze waarheid was kennelijk meer voor hem dan slechts een historische waarheid. Hij ziet de kloof tussen jodendom en christendom definitief als onoverbrugbaar en dus heeft het geen zin zich nog in te spannen andersdenkenden over de streep te trekken.⁴ Het Evangelie van Johannes wekt, volgens Den Heyer, vandaag de dag nogal wat irritatie, omdat het weinig ruimte laat voor nuance. Wie God wil leren kennen, kan dat alleen doen via de woorden en daden van Jezus. Zijn weg is de waarheid en het leven. Niemand komt tot de Vader dan door Hem (14:6).⁵

Ook wat de vraag naar de betekenis van het lijden en sterven van Jezus betreft bewandelt de evangelist, in de ogen van Den Heyer, opnieuw verrassende wegen. Niet het kruis op Golgotha is, zoals bij Paulus, de bron van heil, redding en verlossing, maar het geïncarneerde Woord. Niet de verzoening, maar de incarnatie slaat een brug en heft de vervreemding en vijandschap tussen God en de mens op. Anders dan Paulus richt Johannes de blik niet naar beneden – ter symbolisering van de vernedering van Jezus’ komst naar de aarde, maar naar boven, in de verhoging aan het kruis (3:14). In het vierde evangelie wordt de concreetheid van het lijden van Jezus aan het kruis volledig opgeofferd aan een theologische visie op dit gebeuren (12:23; 19:30).⁶ Vandaar dat 1:29 Johannes de Doper waarschijnlijk in de mond is

gelegd. Immers het moet onwaarschijnlijk geacht worden, aldus Den Heyer, dat de evangelist een relatie heeft willen leggen met het ritueel van Grote Verzoendag.⁷

Het evangelie zelf lijkt de lezer op het spoor van het paaslam te willen zetten, maar ook hier moet de vraag onder ogen worden gezien of we ons dan niet te gemakkelijk op een verkeerd spoor laten brengen. Veel waarschijnlijker is het dat de evangelist met de zinsnede ‘zie het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt’ het beeld heeft willen oproepen van de lijdende knecht uit Jes. 53. De veronderstelling dat het hier zou gaan om een beeld van een offerdier dat geslachtet wordt, houdt geen rekening met de theologische context van het evangelie en past niet in de christologische visie, dat Jezus niet als slachtoffer naar Golgotha gaat, maar welbewust zijn lijden en sterven aanvaardt. Hij vernedert zich immers niet aan het kruis, maar wordt juist op die plaats verhoogd en verheerlijkt.

Het kruis voltooit en bekroont het werk van Jezus. Op Golgotha wordt, in soteriologische zin niets gecreëerd, wat er nog niet was. Het wegnemen van de zonden der wereld begint al direct bij de incarnatie van het Woord. Het is niet nodig daarmee te wachten tot de dood van Christus aan het kruis. Johannes heeft radicaal afscheid genomen van traditionele joods-apocalyptische voorstellingen over een Koninkrijk van God of een Messiaans rijk, dat nog geheel in de toekomst verborgen ligt en dat spoedig zal worden geopenbaard. De visie van Johannes laat zich omschrijven als ‘gerealiseerde eschatologie’. Het heil is al aanwezig, het Koninkrijk van God heeft geen toekomst meer. Het moet alleen nog ontdekt, gezocht en gevonden, onderkend en gezien worden. Daarvoor is geloof nodig en kennis van zaken. Wie dat gelooft, krijgt deel aan het eeuwig leven (3:16–21).⁸

Zoals gezegd heeft het boek van Den Heyer veel losgemaakt in de wereld van kerk en wetenschap. In reactie op de christologische overwegingen van zijn vroegere medewerker en opvolger als hoogleraar laat de nieuwtestamenticus Baarlink aan de hand van veel nieuwtestamentisch tekstmateriaal en zich beroepend op eerdere publicaties van Den Heyer, zien dat de verzoening terdege centraal staat in het Evangelie, als initiatief en daad van Gods zijde in Jezus Christus.⁹ Hiertoe loopt Baarlink exegetisch alle nieuwtestamentische passages langs, in de brieven van Paulus, in de evangeliën en in de overige nieuwtestamentische geschriften, waarin over Jezus’ sterven gesproken wordt als sterven voor anderen, voor de velen, voor allen, dan wel voor ons. Zijn conclusie is, dat ondanks de veelkleurigheid van dit veelvuldig getuigenis er sprake is van een grote mate van eenheid als het gaat om de boodschap van verlossing door verzoening. In al deze geschriften zijn de ‘ingrediënten’ van verlossing door verzoening dezelfde. Uitgangspunt en basis van dit alles is en blijft het plaatsbekledend sterven van Jezus. Schulddeging, vergeving en rechtvaardiging, vrijkoop, daadwerkelijke bevrijding en aanneming als kinderen Gods vormen in geheel het Nieuwe Testament een boodschap, die nergens los van de plaatsbekleding en zelfovergave van Jezus staat.

De evangelist Johannes verwoordt dit geheim, volgens Baarlink, in zijn volle diepte, wanneer hij de volgende gebedswoorden van Jezus overlevert: ‘Wat zal ik zeggen? Vader, verlos mij uit deze ure. Maar hiertoe ben ik in deze ure gekomen. Vader, verheerlijk uw naam!’ Om er vervolgens aan toe te voegen: ‘Toen kwam een stem uit de hemel: Ik heb hem verheerlijkt, en Ik zal hem nogmaals verheerlijken’ (12:27v). Bij Johannes zijn kruis en verheerlijking één. Slechts door als graankorrel in de aarde te vallen, zal Hij vrucht kunnen

¹ Idem 1998, p.134. Wat zijn argumentatie er niet sterker op maakt, is het veelvuldig gebruik van woorden als ‘vermoedelijk’, ‘wellicht’ en termen als: ‘het heeft er alle schijn van’, ‘het is heel goed mogelijk resp. denkbaar, resp. voorstelbaar’, ‘het wordt aannemelijk geacht’, enz. (zie o.a. pp.80,81). Dit temeer niet als dit soort vage veronderstellingen toch in belangrijke mate de basis vormt voor de uitkomst van zijn onderzoek.

² Ibid., p.25.

³ Ibid., pp.96–97.

⁴ Ibid., pp.98–100.

⁵ Ibid., p.106.

⁶ Ibid., p.107.

⁷ Ibid., pp.108v.

⁸ Ibid., pp.110–112.

⁹ Baarlink 1998, pp.9–14.

dragen (12:24). Waarom kon dat niet anders? Een evangelist discussieert niet – en daarover het allerminst – hij bericht en getuigt. Dit getuigenis heeft de lezer reeds in 1:29 gehoord: ‘Zie het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt’. En in het uur van zijn sterven zal Jezus dit alles beamen met de woorden: ‘Het is volbracht’ (19:30). Het Evangelie is als het in 19:23 genoemde onderkleed van Jezus: ‘zonder naad, aan één stuk geweven.’¹

Ook Van der Kooi keert zich tegen de visie van Den Heyer, die naar zijn mening het leven van Jezus en waar het op uitliep in kruis en opstanding vooral ziet als van *illustratieve* waarde. Zijn leven en sterven heeft bij Den Heyer vooral een voorbeeldfunctie. Jezus overbrugt in zijn leven en sterven een *natuurlijke* afstand tussen God en mens. Het gaat in deze discussie, volgens Van der Kooi, echter niet alleen om de verzoeningsleer als zodanig, maar om het geheel van opvattingen over zonde, christologie en genade. Het gaat om de exclusiviteit van Jezus, om zijn optreden en zijn werk in de geschiedenis van de mensheid. Om het heil van de mens. Voor Van der Kooi staat vast dat wat we in de Bijbel lezen over verzoening, zoenoffers en het kruis van Jezus als verzoening voor de zonden, alles te maken heeft met Gods interventie in een situatie van geschonden verhoudingen. ‘God is degene, die trouw houdt tot in eeuwigheid en niet laat varen het werk dat zijn hand begon’.²

I R. Metzner

In zijn in 2000 gepubliceerde *Habilitationsschrift* plaatst Metzner het moderne, uit de Verlichting voortgekomen, moraalrelativisme tegenover de Bijbelse boodschap van heil en verlossing. In zijn ogen is het de oerzonde van de mens, dat deze in volstreekte autonomie zichzelf tot maatstaf maakt voor zijn bestaan en zo verstrikt in zijn egocentrisme aan de overweldigende macht van de zonde onderworpen wordt. De Bijbel plaatst hier de boodschap van verlossing tegenover, bevrijding zowel uit de greep van die machten, die de mens gevangen houden, alsook van de macht, waarin de mens de gevangene is van zichzelf, beheerst door puur eigenbelang en consumptiedrang. Het is de zonde van de op zichzelf gerichte mens, dat hij in deze situatie van onderworpenheid aan de wereldse machten niet meer naar de stem van God wil of kan luisteren.³ Volgens Metzner speelt het zondebegrip in het vierde evangelie een wezenlijke rol. In feite wordt het christologische en soteriologische concept erdoor bepaald.⁴ Daarom is het opmerkelijk, dat er maar weinig onderzoekers zijn, die zich met de veelomvattende problematiek van het Johanneïsche zondebegrip bezighouden. Daar waar dat wel het geval is, betreft het in veel gevallen het zondebegrip, zoals Paulus het interpreteert.⁵

In de inleiding van zijn studie stelt Metzner vervolgens enkele representatieve en recente bijdragen van onderzoekers van het vierde evangelie ten voorbeeld. Bijdragen, die de indruk wekken, dat men met betrekking tot het zondebegrip bij Johannes meerdere accenten kan onderscheiden, waaraan verscheidene slotconclusies te verbinden zijn.⁶ Metzner vraagt zich

echter af of de evangelist wel zo onevenwichtig te werk is gegaan en niet aan een eenduidig concept vast heeft willen houden. Zijn hier wellicht verschillende personen met verschillende opvattingen over de zonde aan het werk geweest, wat in het Evangelie een duidelijk zich wijzigend theologisch beeld heeft opgeleverd? Heeft de evangelist het materiaal, dat hem is overgeleverd slechts wat bijgeschaafd zonder daaraan z’n eigen ideeën te verbinden of heeft hij misschien gebruik gemaakt van verschillende bronnen, wat ook de theologische toepassing heeft bepaald? Zijn deze verschillende opvattingen over het Johanneïsche zondebegrip in één theologisch concept te vangen? Is het met het oog op het zondebegrip geoorloofd in het evangelie bepaalde theologische lagen te onderscheiden en daaraan bepaalde eindconclusies te verbinden? Deze vragen komen alle aan de orde in Metzners onderzoek, waarbij hij zowel synchrone als diachrone wegen bewandelt en waar nodig ook literair-kritische overwegingen een rol laat spelen.⁷

In een zevental hoofdstukken gaat Metzner diepgaand en zeer gedetailleerd in op de zondethematiek, zoals die in een veelvoud aan passages in het vierde evangelie ter sprake komt. Korthedshalve wil ik verwijzen naar de inhoud van deze boeiende exegetische verhandelingen en mij wat betreft de onderzoeksresultaten van Metzner en de daaruit te trekken conclusies beperken tot de tamelijk uitgebreide samenvatting. Hierin stelt Metzner, dat het Evangelie van Johannes een uitgesproken zondebegrip heeft ontwikkeld, wat tot uitdrukking komt in een aantal theologisch belangrijke tekstgedeelten, verspreid over het hele evangelie. Deze zijn als volgt samen te vatten:

1. Zonde is voor Johannes noch een nomistische, noch een moralistische categorie, maar nadrukkelijk christologisch bepaald. Het heil dat God bereidt openbaart zich exclusief in zijn Zoon, die de enige maatstaf is voor de bestemming van de Godvijandige wereld. De wet komt geen heilsfunctie meer toe. In het handelen van Jezus gaat het geheel om geloof of ongeloof, om heil of oordeel (5:19–30; 9:39–41). Daarom kan men de zonde niet meer zien als een enkele daad van wetsovertreding, maar veel meer als uitdrukking van een fundamentele blindheid en vijandschap van de wereld tegen de in Jezus tot uitdrukking komende wil van God. Dat het begrip zonde bij Johannes veelal in het enkelvoud voorkomt, wijst erop, dat hij het begrip in algemene zin heeft gebruikt. Zonde betreft de, uit verzet tegen Gods openbaring zich manifesterende, afwijzing van de wereld tegenover de Gezondene Gods. Deze zonde wordt aan het kruis openbaar en overwonnen (1:29). Hier is de plaats waar de zonde van de wereld en de gerechtigheid van Jezus als elkaar uitsluitende aspecten van Gods gericht zichtbaar worden (16: 8–11).⁸

2. De basis, waarop het zondebegrip bij Johannes berust is het motief van het rechtsgebeding van Jezus met de wereld, wat al in het begin in het als verhoor beschreven getuigenis van Johannes de Doper tot uitdrukking komt (1:19–34). God en zijn Zoon enerzijds en de ongelovige wereld anderzijds staan tegenover elkaar in een juridisch conflict. Meermalen komen we motieven tegen die passen in een bepaalde rechtsprocedure, zoals ‘getuigenis’, ‘aanklacht’, ‘verdediging’ en bepaalde gerechtelijke uitspraken (9:39–41; 15:22–24; 16:8–11). Duidelijk is, dat de ‘Joden’ Jezus aanklagen als wetsovertreder. Johannes draait echter op bijzondere wijze de zaak om: de aanklager wordt veroordeeld en de aangeklaagde wordt

¹ Ibid. pp.131–132.

² C. van der Kooi, *Hinkelen binnen de lijnen. Enkele krijtstrepen voor een christologie*, Kampen 1999, pp.71–95.

³ Metzner 2000, pp.1–2.

⁴ Ibid., p.2v.

⁵ Zo ook Bultmann 1977, die in de §§21–27 uitgebreid ingaat op het Paulinische zondebegrip, maar daar in de §§42–44, handelend over de theologie van Johannes, slechts zijdelings aandacht aan besteedt.

⁶ Metzner 2000, pp.5–23.

⁷ Ibid., pp.26–27v.

⁸ Ibid., pp.352vv.

rechter (9:39–41; 15:22–24; 16:8–11; 19:11). In deze rechtsstrijd wordt aan Gods Zoon het recht toegeschreven en aan de ongelovige en zondige wereld het onrecht. De aangeklaagde wordt door God gerechtvaardigd (16:10), terwijl omgekeerd de wereld in haar zonde verhardt (9:41; 15:22,24; 16:8; 19:11).¹

3. Bij dit alles staat het heil voorop. Johannes' spreken over de zonde staat steeds in het teken van de bevrijding van de zonde. De confrontatie van God en de wereld door het Lam Gods, zoals Johannes de Doper het in 1:29 weergeeft, legt de heilsgeschiedenis vast in Johanneïsche zin: God begeeft zich vanuit zijn liefde voor de wereld (3:16) op de weg om hen van hun zonde te redden. Aan het kruis komen de wereld en het leven van God op een dusdanige manier samen, dat de confrontatie voor de zonde vernietigend, maar voor de wereld heilzaam uitwerkt (vgl. 6:51c). Hier vindt verzoening plaats, die door het plaatsvervangend geven van zijn leven door het Paaslam wordt bewerkstelligd. Het Paaslam neemt de zonde weg (1:29) en schept bevrijding voor de wereld uit het knechtschap van de zonde (8:31–36). De voorrang van het heil komt in de koppeling van 1:29 en 20:23 tot uitdrukking. De bij Pasen behorende, aan de gemeente geschonken volmacht tot zondenvergeving, komt voort uit het in Christus tot gelding gebrachte prerogatief van het heil Gods voor de wereld (vgl. 3:16v; 4:42; 6:33,51c; 9:39c; 12:46v; 17:21d,23c). De gemeente zal na Pasen in opdracht van haar Heer het bevrijdings- en vergevingswerk voortzetten en het aan het kruis eenmalig en onherhaalbaar bewerkte heil Gods in haar verkondigingwerk verder aan de wereld doorgeven.²

4. Het spectrum van het Johanneïsche zondebegrip is uitgesproken veelkleurig. In het algemeen geldt als definitie: zonde is ongelooft (8:24; 16:9). Daarnaast kent het Evangelie echter nog vele andere aspecten, zoals: haat van de wereld tegen de Openbarende en de zijnen (3:20; 7:7; 15:18vv); slavernij onder de heerschappij van de zonde met als doel de dood (8:21,24,34–36); geestelijke blindheid tegenover de boodschap van Jezus (9:39–41); verdringing van de zonde (8:21v); gebondenheid aan de wereld (8:23) en haar heerser (12:31; 14:30; 16:11); duivelskinderen, dat zichtbaar wordt in het besluit om Jezus te doden (8:37v; 19:11); uitsluiting uit het recht als huisgenoot Gods door schending van de in het verbond van Abraham toegezegde belofte (8:35,37vv); eigenliefde (15:19) en eigen eer van de wereld (7:18; 5:41,44) in tegenstelling tot de vereiste liefde en eer van God, met als gevolg: leugen (8:44), ontwrichting van de wereld; het zich onttrekken aan de liefde van God (vgl. 6:44; 12:32); verlies van de goddelijke heerlijkheid (vgl. 17:22,24 met 7:18; 5:41,44). Deze aspecten zijn alle onderling verbonden en tonen zo de veelkleurige facetten van een in z'n totaliteit indrukwekkend beeld, nader te definiëren als 'ongelooft'.³

5. Als slotconclusie roert Metzner nog de in de inleiding genoemde problematiek van de zonde als verdringing aan, te weten de mens die in zijn verblinding niets wil weten van het belangrijkste perspectief in een mensenleven, nl. God zelf. Ook in het Evangelie van Johannes klinkt deze waarschuwing door van de mens, die zichzelf in het centrum van alles plaatst en God in zijn leven buitensluit. Waar God in de vergetelheid raakt, is de mens eropuit zijn eigen wereldbeschouwing tot de absolute norm van zijn bestaan en zijn handelen te verheffen. Deze verstoring van alle gemeenschapsvormen, de verstoring van de relatie met God,

de wereld en de medemens, kan alleen maar door de enige Zoon van God weggenomen worden. Alleen Jezus Christus is in staat de verstoorde relatie tussen God en mens te herstellen en de zondaar over de grens van zijn eigen mogelijkheden heen perspectief te geven, nl. het perspectief van God, dat in zijn Zoon, Jezus Christus, zichtbaar wordt. Dit deelnemen aan het perspectief van God, dat beleefd wordt in een hechte relatie met Christus, noemt Johannes: ζωή (leven).⁴

J T. Knöppler

Knöppler heeft allereerst in zijn proefschrift uit 1994⁵ en vervolgens in zijn *Habilitationsschrift* uit 2001⁶ op overtuigende wijze zijn visie op de kruisdood van Jezus als heilsgesbeurtenis neergelegd, zich allereerst beperkend tot het Evangelie van Johannes en vervolgens, zeven jaar later, zijn onderzoekingen toespitsend op de verzoeningsgedachte, voorzover voorkomend in het NT als geheel. Hij is daarmee één van de weinige theologen, die de dood van Jezus, als heilsgesbeuren, benadert vanuit het thema 'verzoening'. Het betreft een thema dat, ook al wordt het in het vierde evangelie niet expliciet genoemd, daarin in zijn ogen terdege aanwezig is.⁷ Vanuit zijn streven te komen tot een zo duidelijk mogelijke schildering van de in het bijzonder bij Johannes voorkomende kruistheologie, kiest Knöppler in zijn dissertatie voor een thematisch gekoppelde becommentariëring van alle voor de kruistheologie relevante teksten en passages, waarbij steeds de vraag wordt gesteld in hoeverre Johannes aan de kruisdood van Jezus soteriologische relevantie toekent. Op basis van een twaalfal grondige exegetische exercities komt Knöppler tot de conclusie, dat een algemeen aanvaarde kruistheologie, zoals we die bv. bij Paulus aantreffen, in het vierde evangelie niet voorkomt, maar dat de geanalyseerde tekstgedeelten uitwijzen, dat de kruisdood van Jezus, naast de incarnatie, een primaire en beslissende functie heeft in de Johanneïsche christologie en soteriologie. Om dat te onderbouwen is het zaak de uitspraken over de preëxistentie, de incarnatie, de kruisdood en de heerlijkheid van Jezus in een allesomvattende Johanneïsche christologie en soteriologie onder te brengen.⁸

In zijn studie uit 2001 concentreert Knöppler zich op de verzoeningsleer in het Nieuwe Testament als geheel en geeft als definitie van het begrip 'verzoening': een heilshandelen van God, dat het bestaan van de mens, dat hij op grond van schuld verbeurt, aan de verdiende dood ontrukkt. In een kort hoofdstuk, handelend over de verzoeningspassages uit het vierde evangelie, richt hij zich op enkele teksten, die ook reeds in zijn proefschrift aan de orde zijn geweest en door hem als verzoeningsuitspraken zijn geïdentificeerd.⁹ Centraal in dit onderzoek staan enkele passages uit het lijdensverhaal zelf (19:14a,29,33–36). Volgens Knöppler worden deze tekstgedeelten gekenmerkt door hun nadrukkelijke verbinding met de tot de nieuwtestamentische verzoeningscultus behorende Pascha-rite, waarom zij tot het grote domein van de verzoeningschristologie behoren. Zo wijst het in 19:14a genoemde tijdstip

¹ Ibid., pp.353v.

² Ibid., p.355.

³ Ibid., pp.355v.

⁴ Ibid., p.358.

⁵ T.Knöppler, *Die theologia crucis des Johannevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie*, Neukirchen, 1994.

⁶ Knöppler 2001.

⁷ Ibid., p.233.

⁸ Ibid., pp.269–278.

⁹ Knöppler 1994, pp.67–101.

op Jezus als het ware Paaslam en hoort de in 19:29 bij het kruis gebruikte hysopstengel bij de oudtestamentische verzoeningscontext. De verzen 19:33–36 thematiseren de rituele ongeschondenheid van het paaslam. Ook het beeld van het bloed en het water, die uit de wond van Jezus stromen (19:34b) heeft duidelijk een soteriologische betekenis: omdat uit de gekruisigde bloed en water stroomt is Hij de bron van de verzoening en reiniging.¹

Voor Knöppler staat ten slotte vast, dat het veelvuldig gebruik van de term ὑπέρ in het Evangelie van Johannes met name in de hoofdstukken 10, 11 en 13 steeds met Jezus als subject, begrepen moet worden in de zin van een afleiding van de oudtestamentische zoenoffer cultus. In het alternatief tussen een zekere dood of eeuwig leven is de plaatsvervangende zelfovergave van de hemelse gezondene de enige redding.²

In haar recente dissertatie³ gaat Christine Schlund uitgebreid in op de mogelijke betekenis van het paasfeest, zoals voorkomend in het vierde evangelie en neemt in haar onderzoek stelling tegen de typologie en christologie van Knöppler, zoals weergegeven in zijn beide boeken.⁴ Naar haar mening kan uit de diverse passages, waarnaar o.a. door Knöppler wordt verwezen, geen Christus-πάσχα-typologie worden afgeleid.⁵

K J. Painter

In de recent gepubliceerde feestbundel, getiteld: *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, levert J. Painter een bijdrage, getiteld: ‘Sacrifice and Atonement in the Gospel of John’.⁶ In dit artikel analyseert Painter een aantal op het punt van de verzoening gangbare passages in het vierde evangelie, waarbij hij zich de vraag stelt in hoeverre de dood van Jezus als een offer beschouwd kan worden, gebracht aan God, waardoor de door de zonde verbroken relatie tussen God en de mens wordt hersteld en zo bijdraagt tot de verzoening. Wordt Jezus in het vierde evangelie geschetst als het slachtoffer, dat in zijn gewelddadige dood aan God is geofferd en heeft God dit geweld gesanctioneerd?

Als uitgangspunt bij het bestuderen van het vierde evangelie stelt Painter vast, dat de vierde evangelist er vrijwel geen verzoeningstaal op nahoudt, zodat het goed is naar andere termen te zoeken, waarin mogelijk de visie van de evangelist op de verzoening tot uitdrukking komt. In de ogen van Painter handelt het in het Evangelie om de voortdurende strijd tussen licht en duisternis, waarbij de duisternis het licht niet kan overwinnen, maar waarbij het licht evenmin de duisternis kan uitbannen. Het is aan de mens uit beide te kiezen. De komst van Jezus als het licht der wereld maakt de uitkomst van deze keus definitief (9:39–41). Op basis van dit Johanneïsche dualisme zou de verzoening best wel begrepen kunnen worden in termen van het overwinnen van de macht der duisternis, waardoor de wereld wordt gered van die macht en in het licht wordt gebracht.

In zijn studie gaat Painter tamelijk beknopt in op enkele relevante thema’s. Dit betreft allereerst de passage in 1:29, die in zijn ogen op geen enkele wijze refereert aan de dood van

Jezus en evenmin een relatie heeft met de oudtestamentische paasviering en offerdienst. Op z’n hoogst is er hier sprake van een referentie aan Jezus als Messiaanse verlosser van zijn volk. Ook gaat Painter nader in op de vleeswording, waarbij hij vooral de verheerlijkingstheologische lijn volgt. In zijn ogen was Jezus’ komst naar de aarde primair gericht op de verheerlijking van zijn Vader, een verheerlijking, die intensief is geopenbaard in zijn dood en terugkeer naar zijn Vader.

Meer uitgebreid gaat Painter in op de broodrede van Jezus in hoofdstuk 6 en staat daarbij met name stil bij vers 6:51, waaraan hij de betekenis toekent van Jezus, die zijn lichaam overgeeft aan de dood met de bedoeling dat de wereld daardoor zal leven. Via het woord ὑπέρ legt hij een verband met enkele andere passages, handelend over de dood van Jezus voor het leven van de mensheid (10:11, 15; 11:50–51). Dit alles staat in het teken van Jezus’ dood als een daad van openbaring, waardoor de liefde van God voor de wereld wordt geopenbaard en waarin Hij alle gelovigen tot zich trekt en zo de macht van de duisternis doorbreekt. Jezus legt het werk van de verhoogde Zoon des Mensen uit door te spreken van het conflict tussen het licht en de duisternis (12:35–36, 46). Het openbarende werk van Jezus wordt geschetst als het licht van God, dat de duisternis van de wereld doorbreekt.

De bijdrage van Painter is de meest recente bijdrage op het onderzoeksterrein, waarop ook mijn onderzoek zich richt. Wat opvalt is, dat hij in zijn onderzoek niet veel verder gekomen is dan wat geleerden als Bultmann en Käsemann en na hen een onderzoeker als Forestell hebben uitgedragen, die het vierde evangelie vooral incarnatiechristologisch of heerlijkheidchristologisch hebben geïnterpreteerd.⁷ In het begin van zijn studie roert hij kort het in 1998 verschenen, op de literaire methode gebaseerde, onderzoek van Orchard⁸ aan, die in wat hij noemt ‘offertaal’ vloeiend beschrijft hoe Jezus als paaslam, de zonde der wereld wegneemt en zijn leven als slachtoffer aan de dood overgeeft om af te rekenen met de zonde en verzoening te doen. Hoewel Painter dit werk ziet als een belangrijke en indrukwekkende bijdrage aan het Johanneïsch onderzoek, blijkt uit zijn eigen studie, dat de door Orchard gehanteerde literaire methode niet zijn voorkeur heeft.

In de feestbundel waaraan Painter zijn bijdrage levert, staat de uitleg centraal van het vierde evangelie op basis van de relatie met zijn oudtestamentische achtergrond. Wat dan opvalt is, dat Painter juist in deze relatie geen aanknopingspunten heeft gevonden voor een ook aan de oudtestamentische offerdienst en paasviering gerelateerde verzoeningsgedachte. Dit in tegenstelling tot bv. C. Umoh, die in een opvolgende bijdrage in de betreffende feestbundel onder de titel: ‘The Temple in the Fourth Gospel’⁹, nadrukkelijk die relatie wel legt en het Lam Gods, zoals genoemd in vers 1:29,36 verbindt met de dood van Jezus als paasoffer en dus als offer voor de zonde der wereld. In die zin kan, aldus Umoh, het offer van Jezus gezien worden als een zoenoffer, waarvan gezegd kan worden, dat het de plaats heeft ingenomen van de offers ter verzoening gebracht in de tempel in Jeruzalem.¹⁰

¹ Ibid., p.233v.

² Ibid., pp.247–252.

³ C. Schlund, *Kein Knochen soll gebrochen werden. Studien zu Bedeutung und Funktion des Pesachfest in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium*, Neukirchen 2005.

⁴ Knöppler 1994, pp.116–121 en idem 2001, pp.233–252.

⁵ Schlund 2005, pp.169–176, 200.

⁶ Painter 2004, pp.292–313.

⁷ Zie hiertoe de §§3A,B van dit proefschrift.

⁸ H.C. Orchard, *Courting Betrayal: Jesus as Victim in the Gospel of John*, Sheffield 1998.

⁹ C. Umoh, ‘The Temple in the Fourth Gospel’, in: Labahn 2004, pp.314–333.

¹⁰ Ibid., pp.318v.

L **Samenvatting**

De hierboven beknopt weergegeven studies van recente datum tonen aan, dat het Evangelie van Johannes bij onderzoekers nog steeds voluit in de belangstelling staat en dat steeds meer geleerden daarbij de mogelijkheid van een verzoeningsgedachte in hun onderzoek betrekken.¹ Met betrekking tot deze zeker niet uitputtende opsomming van onderzoeksresultaten valt te constateren, dat daarin de beoordeling en interpretatie van het thema van de verzoening, hoewel gebaseerd op de exegese van, in grote lijnen, hetzelfde tekstmateriaal, toch een vrij uiteenlopend beeld vertoont. Met als uitersten, enerzijds Bultmann, Käsemann, Forestell, Loader, Den Heyer en Painter die iedere suggestie, als zou de dood van Jezus als een zoenoffer voor de zonde der mensheid moet worden beschouwd, van de hand wijzen. Aan de andere kant treffen wij onderzoekers aan als Müller, Metzner, Umoh en Knöppler, die deze suggestie, overigens in verschillende nuancerings, juist onderschrijven. Met daartussen min of meer de standpunten van de overige aangehaalde geleerden, die van mening zijn, dat de verzoeningsgedachte in de gedachtegang van Johannes marginaal dan wel op de achtergrond een rol speelt, zonder dat daaraan een centrale rol dient te worden toegekend.

Mijn onderzoek is erop gericht, mede aan de hand van de onderzoeksresultaten van de hier aangehaalde denkers, maar ook van die van anderen, tot meer duidelijkheid te komen over de betekenis van de boodschap, zoals Johannes, die in zijn Evangelie verwoordt. Een dergelijk onderzoek naar de bedoelingen en de betekenis van de Johanneïsche boodschap vergt een reconstructie, aan de hand van de evangelietekst, van de ontstaansgeschiedenis van het Evangelie in nauw verband met de geschiedenis van de Johanneïsche gemeente.² In het volgende hoofdstuk houden we ons daarmee bezig.

¹ Bv. Metzner 2000 (pp.115–156); Knöppler, 2001 (pp.233–253); Brouns-Wewerinke 2002, pp.147–151; Painter, en Umoh in: Labahn 2004.

² De Boer 1996, pp.44–51: ‘The communal history and composition history of the Johannine Corpus, especially the Gospel, are inseparable. The communal history is reflected in the composition history of the Gospels and Epistles, while the composition history in turn documents, both directly and indirectly, the communal history of those for and by whom this literature came to be’.

HOOFDSTUK DRIE: ONTSTAANSGESCHIEDENIS

In §1G van dit onderzoek heb ik erop gewezen, dat de narratieve analyse als onderzoeksmethode tot verkeerde uitkomsten kan leiden, indien deze beperkt blijft tot het louter analyseren en interpreteren van de gepubliceerde eindtekst van het vierde evangelie, zonder dat daarbij ook de historische kritiek ter sprake komt. Het risico van een louter op de voorliggende eindtekst gebaseerde onderzoeksmethode is, dat daarbij te zeer wordt uitgegaan van de gedachte, als zou het Evangelie als geheel een thematisch coherent en narratief samenhangende eenheid zijn. Een aanname, die niet bij voorbaat vaststaat. Uiteindelijk gaat het er bij het uitvoeren van een narratieve analyse om een helder inzicht te verkrijgen in de gedachtegang van de geïmpliceerde schrijver en zijn gezichtspunt te achterhalen met betrekking tot de inhoud van zijn boodschap. Deze boodschap hangt echter niet in de lucht maar heeft alles te maken met de situatie waarin de schrijver zich bevond, toen hij zijn verhaal op schrift stelde, zijn oogmerk om naar de pen te grijpen, de geadresseerde tot wie hij zich richt, de bronnen waaruit hij heeft geput. Kortom, om achter de diepere achtergronden te komen van de boodschap van de evangelist, is het nodig ook kennis te vergaren over de wijze waarop en de omstandigheden waaronder het Evangelie, zoals het uiteindelijk werd gepubliceerd, tot stand is gekomen.

Zoals onder meer uit het in het vorige hoofdstuk beschreven recent uitgevoerde onderzoek blijkt, wordt verschillend gedacht over de wijze waarop het vierde evangelie in de lange periode van z'n ontstaan tot ontwikkeling is gekomen. Is er sprake van één schrijver met één eindtekst of waren er meerdere versies en meerdere auteurs of zelfs een Johanneïsche school, verantwoordelijk voor de eindtekst? Tot wie was het Evangelie gericht en met welke bedoeling? Wat is de *Sitz im Leben* en wat waren de relaties ten opzichte van de synoptici en het or? Uit welke bronnen heeft de evangelist geput? In dit hoofdstuk komen deze onderwerpen in min of meer uitgebreide vorm aan de orde.

A Het auteurschap

Het vierde evangelie is een anoniem boek. Nergens lezen we wie het heeft geschreven, reden voor vele onderzoekers hier dieper op in te gaan. Men kan zich afvragen waarom het nodig is te weten wie de auteur is. Wat maakt het uit wie de schrijver is van het Evangelie, als het er alleen maar om gaat erachter te komen of de verzoening er als thema in voorkomt? Het lijkt een retorische vraag. Het gaat per slot niet om wie het vierde evangelie heeft geschreven, maar om wat er in staat. Toch kan het voor de exegese van belang zijn te weten of er sprake is van een schrijver, die ooggetuige is geweest van het verhaal van Jezus en daarover heeft geschreven of dat het gaat om een of andere christen jaren daarna, die Jezus nooit heeft gekend of meegemaakt en zuiver en alleen heeft kunnen putten uit wat anderen hem mondeling of schriftelijk hebben doorgegeven. Nog los van de vraag of deze andere persoon zelf oog- of oorgetuige is geweest van het verhaal van Jezus. Een simpele oplossing zou kunnen zijn de vraag naar het auteurschap als minder relevant te beschouwen en onbeantwoord te laten. Een weinig bevredigende keus, in aanmerking genomen het grote aantal onderzoekers, dat zich met dit onderwerp heeft beziggehouden. Zijn al deze bekende of minder bekende

geleerden alleen maar bezig geweest met wat Charlesworth, badinerend, omschrijft als een ‘futile issue’?¹

In dit stadium van mijn onderzoek acht ik het nog te vroeg een oordeel te vellen over de relevantie van het auteurschap. Aan de andere kant lijkt het weinig zinvol het soms zeer uitgebreide en diepgaande werk van deze geleerden² dunnetjes over te doen, in de hoop, dat er zich nog een andere auteur van het Evangelie zal aandienen. Daarvoor is het aantal potentiële kandidaten te beperkt, ook al weet Culpepper er alles bij elkaar toch nog elf aan te wijzen³, waaraan Charlesworth nog een twaalfde, nl. de discipel Thomas, weet toe te voegen.⁴ Een meer voor de hand liggende keus zou kunnen zijn tot een indeling van standpunten met betrekking tot dit dossier te komen, deze diepgaand op zich in te laten werken en ten slotte zich in alle objectiviteit te laten overtuigen door één of meerdere van de gehanteerde argumenten om aldus tot een eigen standpunt te komen. In de lijn van Culpepper⁵ zouden we tot de volgende driedeling kunnen komen:

- a. Schrijvers die vasthouden aan het auteurschap van Johannes de Oudste. Culpepper rekent tot deze groepering o.a. theologen als Bacon, Eisler en Hengel.⁶ De argumentatie van deze theologen, die het auteurschap van de apostel Johannes op verschillende gronden afwijzen en een pleidooi houden voor het auteurschap van Johannes de Oudste, hebben Culpepper echter verre van kunnen overtuigen.⁷ Met Carson vraagt hij zich af of er überhaupt wel een ‘Oudste Johannes’ heeft bestaan en zo ja, of die dan iets heeft geschreven.⁸
- b. Een groep van, wat Culpepper noemt, evangelische nieuwtestamentici, zoals Morris, J.A.T. Robinson, Smalley en Carson, die in de lijn van Westcott⁹ het traditionele standpunt van het apostolische auteurschap blijven verdedigen.¹⁰
- c. Een denkrichting, die we vooral aantreffen bij geleerden als Barrett, Martyn, Meeks,

Culpepper, Cullmann, Brown en Beasley-Murray, die in navolging van schrijvers als Strauss, Renan en Lightfoot, tot het standpunt zijn gekomen, dat het Evangelie van Johannes niet van één auteur afkomstig is, maar in de loop van z’n ontstaan meerdere bewerkingen heeft ondergaan, waar meerdere schrijvers aan hebben gewerkt.¹¹

Hoewel Culpepper zichzelf bij de laatste groep indeelt, plaatst hij de drie denkrichtingen als respectabel en gelijkwaardig naast elkaar. In zijn ogen zullen, zolang er geen consensus wordt bereikt, de debatten in de verschillende kampen over deze ‘legendes’ in de nabije toekomst nog met dezelfde energie en belangstelling worden voortgezet.¹² Met betrekking tot de vraag wie in naam de auteur is van het Evangelie of verantwoordelijkheid heeft gedragen voor de eindredactie, sluit ik mij gaarne aan bij de uitspraak van Ridderbos, dat de evangelist zelf het voor het verstaan van zijn geschrift blijkbaar niet nodig heeft geacht de lezer eerst met zijn persoon bekend te maken.¹³ Wanneer wij de driedeling van Culpepper overzien en voorshands abstraheren van de vraag wie in naam het Evangelie heeft geschreven, komen we in wezen op een tweedeling van gedachten uit tussen hen die vasthouden aan één schrijver, verantwoordelijk voor de eindtekst van het Evangelie – wie dat dan ook is – en zij die bij het redigeren van het Evangelie aan de Johanneïsche gemeente of een Johanneïsche school (Culpepper, Beasley-Murray, De Boer en Brown) een meer op de voorgrond tredende of zelfs onafhankelijke rol toekennen (Barrett).

Daar waar de gedachten over de totstandkoming van het Evangelie uiteengaan, gaat het dus niet meer zozeer om het auteurschap in engere zin, maar om de vraag of de eindredacteur van het Evangelie een oor- en ooggetuige van het leven van Jezus van vóór Pasen is geweest. Valt hierbij te denken aan de geliefde discipel? Het antwoord op deze vraag hopen we te kunnen ontleenen aan de uitleg van 21:24–25 in relatie tot 19:35. Alvorens daartoe over te gaan acht ik het van belang in de context van 21:24–25 een stap terug te gaan naar het voorgaande tekstgedeelte 21:15–23, een episode, waarin beschreven staat hoe Petrus na zijn verraad (18:25–27) door de opgestane Jezus wordt gerehabiliteerd en tot nieuwe taken wordt

¹ J.H. Charlesworth, *The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel of John?*, Valley Forge 1995, p.14.

² De studies van J. Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte*, Stuttgart 1988 en van Charlesworth 1995 bevatten resp. 518 en 481 pagina’s!

³ R.A. Culpepper, *John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend*, Columbia 1994, pp.72–85. Culpepper komt tot de volgende mogelijke kandidaten: De apostel Johannes, Lazarus, Johannes Markus, Matthias, de rijke jongeling uit Mar. 10:21, Paulus, Benjamin, Philippus, het heidense christendom, een rondreizende profetische gemeenschap en de Oudste, die Joh. 2 en 3 heeft geschreven.

⁴ Charlesworth 1995, pp.435–437. Gebruikmakend van 21 argumenten, die hij ontleent aan P. Parker, John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel, in: *Journal of Biblical Literature*, 81, 1962, pp.35–43, komt Charlesworth tot de conclusie, dat de apostel Johannes niet de auteur van het vierde evangelie kan zijn (pp.x-xxii) om vervolgens op grond van 8 criteria tot de conclusie te komen, dat de geliefde discipel, die het vierde evangelie heeft geschreven de discipel Thomas moet zijn (pp.428–432).

⁵ Culpepper 1994, pp.297–321.

⁶ Resp: B.W. Bacon, ‘The Mythical “Elder John” of Ephesus’, in: *The Hibbert Journal*, 29, 1931; R. Eisler, *The Enigma of the Fourth Gospel*, London 1938; Kügler 1988; M. Hengel, *The Johannine Question*, Philadelphia 1989.

⁷ Culpepper 1994, pp.298–307.

⁸ Carson 1991, p.70.

⁹ B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, London 1902. Westcott volgt voor zijn bewijsvoering het bekende vijfvoudige argumentatiemodel, dat het Evangelie geschreven is door: (1) een Jood, (2) een Jood uit Palestina, (3) een ooggetuige, (4) een apostel, (5) de apostel Johannes. (pp.v-xxv).

¹⁰ R.A. Culpepper 1994, pp.313–320. Het betreft de volgende publicaties: L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel*, Grand Rapids 1969; J.A.T. Robinson, *The Priority of John*, London 1985; Carson 1991; Smalley 1998.

¹¹ W.A. Meeks, ‘The Man from Heaven in Johannine Sectarianism’, in: *Journal of Biblical Literature*, 91, 1972, pp.44–72; R.A. Culpepper, *The Johannine School; An Evaluation of the Johannine-School: Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Dissertation Series 26; Missoula 1975; O. Cullmann, *The Johannine Circle*, Philadelphia 1976; C.K. Barrett, *The Gospel According to St John*, 2d ed., Philadelphia 1978; J.L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History*, New York 1978; idem 1979; G.R. Beasley-Murray, *John, Word Biblical Commentary*, vol.36, Waco 1987; In de eerste uitgave van zijn studie (*The Gospel according to John: Introduction, Translation and Notes*, The Anchor Bible, vol.I-II, Doubleday (1966), pp.IXXXI-CLII, gaat Brown er nog van uit, dat de apostel Johannes de geliefde discipel is, die het Evangelie heeft geschreven. Dertien jaar later komt hij in zijn: *The Community of the Beloved Disciple*, Londen 1979, pp.33–34, terug op zijn oorspronkelijke standpunt, een standpunt, dat vooral gebaseerd was op een pogen de interne en de externe bewijsvoering met elkaar in harmonie te brengen. Nader onderzoek heeft hem duidelijk gemaakt dat die harmonisatie niet goed mogelijk is, wat hem tot het standpunt heeft gebracht, dat niet Johannes, de zoon van Zebedeus de geliefde discipel is, maar de volgeling van Johannes de Doper, die later Jezus volgde (1:37). Niet Johannes de apostel dus, maar een andere anonieme discipel en een ooggetuige. De Johanneïsche School ziet hij vooral als een groep leerlingen van de geliefde discipel, die ook na zijn sterven zijn getuigenis voor waar achtten en wilden doorgeven (p.102).

¹² Culpepper 1994, p.321. In zijn eerdere (narratieve) studie uit 1983 kwam hij tot de conclusie, dat de geliefde discipel in 21:24 door de verteller wordt geïdentificeerd als de geïmpliceerde schrijver van het vierde evangelie, zij het dat een ander als uitgever heeft gefunctioneerd (pp.43–49).

¹³ H. Ridderbos, *Het evangelie naar Johannes. Proeve van een theologische exegese*, Deel I, Kampen 1987, p.12. Volgens R. Bauckham, ‘The Beloved Disciple as Ideal Author’, in: *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993) is de anonimiteit van de geliefde discipel niet bedoeld om zijn identiteit te verbergen, maar als een literair middel om de geliefde discipel, als personage in het verhaal, te onderscheiden van de andere personages (pp.21–44).

geroepen. Met name de uitleg van 21:22,23 leidt tot discussies over de vraag of de geliefde discipel op het moment van het publiceren van het vierde evangelie niet reeds was gestorven. Het betreft een discussiepunt, dat terdege de exegese van 21:24,25 kan beïnvloeden.

A.1 De dood van de geliefde discipel

In 21:23 deelt de verteller mede, dat er onder de broeders een gerucht was ontstaan, dat de geliefde discipel niet zou sterven. Het was een vals gerucht dat berustte op een misverstand, ontstaan naar aanleiding van een korte woordenwisseling tussen Jezus en Petrus (20:19–23), waarbij Jezus Petrus opdracht gaf Hem te volgen. Dat betrof niet alleen een volgen in letterlijke zin, maar ook in figuurlijke zin, het aangaan van een commitment om Jezus' schapen te weiden (21:15–17, cf. 13:36–37) met als ultieme consequentie het martelaarschap, bestemd om een dood te sterven net als Jezus (21:18–19).¹ Toen Petrus zag, dat de geliefde discipel Jezus volgde (21:20), was dat reden voor hem zich zorgen te maken over wat er verder met zijn vriend zou gebeuren. In reactie op de vraag van Petrus: Κύριε, οὗτος δὲ τί; (Here, wat zal met hem gebeuren?) antwoordde Jezus met de woorden: Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ. (Indien ik wil, dat hij blijft, totdat Ik kom, wat gaat het u aan?). Deze uitspraak werd echter verkeerd begrepen en leidde tot het gerucht onder de broeders, de Johanneïsche gemeente, als zou de geliefde discipel niet sterven. Het lijkt een typisch voorbeeld van een Johanneïsch misverstand, wat dus een verduidelijking van Jezus' woorden noodzakelijk maakt.² Het is vervolgens de verteller, die het gerucht ontzenuwt en duidelijk maakt dat Jezus slechts in veronderstellende zin gesproken had (Ἐὰν αὐτὸν θέλω) om Petrus voor te houden, dat hij zich moest richten op zijn eigen taak (σύ μοι ἀκολουθεῖ = volgt gij Mij) en zich niet moest bemoeien met de eventuele plannen, die Jezus ten aanzien van de geliefde discipel voor ogen had (τί πρὸς σέ = wat gaat het u aan?). Uit de toelichting van de verteller blijkt dus, dat de uitspraak van Jezus niets zegt over het actuele tijdstip van de dood van de discipel, vóór of na het publiceren van het Evangelie.³

Het is opmerkelijk, dat sommige schrijvers dit misverstand uitleggen als een bewijs, dat de geliefde discipel op dat moment al gestorven was.⁴ Een dergelijke suggestie is echter noch uit de toelichting van de verteller in 21:23, noch uit de context af te leiden. Bovendien zou het strijdig zijn met de uitspraak van de verteller in 21:24, dat de geliefde discipel deze zaken heeft beschreven. Deze passage kan daarom niet als startpunt dienen voor de redenering, dat de geliefde discipel het Evangelie niet geschreven kan hebben, omdat hij toen al dood was.⁵ We richten ons nu op de uitleg van 21:24–25.

21:24a: Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα,
Dit is de discipel, die van deze dingen getuigt en die deze beschreven heeft.

b: καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.
en wij weten, dat zijn getuigenis waar is.

21:25a: Ὅτι ἐστὶν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία.
Er zijn echter nog vele andere dingen, die Jezus gedaan heeft; indien deze één voor één beschreven werden, dan zou, naar ik meen, de wereld zelf de boeken, die geschreven werden, niet kunnen bevatten.

A.2 De rol van de geïmpliceerde schrijver en de verteller

Alvorens nader op de tekst van 21:24 in te gaan, acht ik het van belang enkele specifieke elementen, de narratieve methode betreffende, in herinnering te brengen. Dit betreft zowel de rol van de geïmpliceerde schrijver als die van de verteller, beiden literaire constructies die alleen maar in de tekst voorkomen en wier identiteit alleen maar aan de tekst kan worden ontleend. Externe bronnen geven alleen maar helderheid over de werkelijke schrijver. De geïmpliceerde schrijver dient hier onderscheiden te worden van de verteller. Waar de verteller in de tekst optreedt, is het niet de geïmpliceerde schrijver die spreekt, maar de verteller, die dient als de stem van de geïmpliceerde schrijver. Anders dan de verteller heeft de geïmpliceerde schrijver geen stem en communiceert nooit direct met de lezer. De geïmpliceerde schrijver is noch de werkelijke schrijver (die schrijft), noch de verteller (die vertelt).⁶ Het gaat dus om de vraag wie volgens 21:24,25 de geïmpliceerde schrijver van het vierde evangelie is en wat daarbij de rol van de verteller is.

Het tekstgedeelte 21:24,25 vormt in wezen geen onderdeel van de plot, maar dient gezien te worden als een terzijde, een verklarende opmerking, waarin de verteller aan het eind van het Evangelie, als een alwetende waarnemer, terugblik op de gebeurtenissen, die in het verhaal zijn beschreven en vervolgens nadere mededelingen doet over de wijze, waarop het Evangelie tot stand is gekomen.⁷ Juist in het tekstgedeelte 21:24,25, dat diverse interpretaties en alternatieven oproept ten aanzien van een mogelijke betrokkenheid van meerdere personen bij het formuleren en redigeren van de eindtekst van het vierde evangelie⁸ dient de rol van de verteller nadrukkelijk in de beoordeling betrokken te worden.⁹ Op basis van deze uitgangspunten lopen we nu de verschillende tekstgedeelten van 21:24,25 langs.

¹ De Boer 1996, pp.214v.

² Culpepper 1983, p.165.

³ Vgl. K.J. Vanhoozer, 'The Hermeneutics of I-Witness Testimony: John 21.20–24 and the "Death" of the "Author"', in: *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of George Wishart Anderson* (ed. A.G. Auld), Sheffield 1993, pp.366–387 en Tovey 1997, p.93.

⁴ Zie bv. Brown 1970, p.1119; R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (trans. G.R. Beasley-Murray), Oxford 1971, p.717; Hengel 1989, p.84. Lincoln 2002, pp.3–26.

⁵ E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel by the late Edwyn Clement Hoskyns*, (ed. E.N. Davey) London 1947, p.24; Carson 1991, p.78.

⁶ Culpepper 1983: 'The implied author must be inferred from the narrative. The whole work conveys to the reader an impression of the implied author, not the real flesh and blood author, but the literary artist or creative intellect at work in the narrative' (pp. 15v).

⁷ M.C. Tenney, 'The Footnotes of John's Gospel', in: *Biblica Sacra* (1960), spreekt m.b.t. 21:23–25 van: 'reflections showing the identity of the author' (p.350). Zie verder Culpepper 1983, p.17 + voetnoot 11 en J.J. O'Rourke, 'Asides in the Gospel of John', in: *Novum Testamentum* 21 (1997), pp.210–219. Verder ook: D.M. Ball, 'I am' in *John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications*, Sheffield, 1996: 'In the study of John's Gospel it soon becomes apparent that the temporal point of view of the narrator can generally be defined as 'retrospective'. That is, the narrator has been through the events which are described in the narrative (21:24) and from a point in the future, wishes to explain their significance (20:30,31), p.55.

⁸ Zie bv. De Boer 1996, p.74 en Culpepper 1983, pp.45v.

⁹ Ibid., pp.46–49.

Ad 24a: Het aanwijzend voornaamwoord οὗτός grijpt terug op de geliefde discipel, genoemd in 21:20 met de eigenschappen, die daarin aan hem worden toegeschreven. Met het οὗτός ἐστὶν ὁ μαθητῆς laat de verteller aan het slot van het Evangelie de geliefde discipel, als de getuige en als de schrijver van het Evangelie, uit de anonimiteit treden, zij het dat zijn naam niet wordt genoemd. Tot nu toe werd de geliefde discipel nog geïntroduceerd als: ‘één van de discipelen, die Jezus liefhad’ (13:23), een personage onbekend bij de lezer. In 19:26; 20:2,21 en 21:7,20 wordt al gesproken over ‘de discipel dien Jezus liefhad’. In 21:24 helpt de verteller de lezer de geliefde discipel nu ook te herkennen als de getuige en de schrijver van het Evangelie.¹

Dat ἐστὶν ἐν μαρτυρῶν in de tegenwoordige tijd zijn geschreven zou erop kunnen duiden, dat de geliefde discipel, toen het Evangelie werd geschreven, nog leefde. Er is geen reden aan te nemen, dat de tegenwoordige tijd hier gebruikt wordt uit literaire overwegingen, zoals soms gebruikelijk in verhalen of drama’s om de lezers ondanks het feit, dat het om een verhaal gaat uit het verleden, het gevoel te geven, dat ze daar zelf bij waren. Door de tegenwoordige tijd (‘historic present’) te gebruiken wordt de lezer als het ware van de tijd dat erover gesproken wordt teruggebracht naar de tijd dat de gebeurtenis in het verleden plaatsvond. In het vierde evangelie komen we dit fenomeen veelvuldig tegen.² In 21:24 is daar echter geen sprake van. In dit vers hebben we te maken met een terzijde of voetnoot, waarin de verteller (‘undramatized’³) er alleen maar opuit is in korte en duidelijke bewoordingen ‘inside information’ te geven over de identiteit van de geliefde discipel. Het hanteren van een gedramatiseerde verteltrant ligt dan niet voor de hand. Uit het feit, dat hier de tegenwoordige tijd wordt gebruikt, kan dan ook alleen maar geconcludeerd worden, dat de geliefde discipel op het moment dat de verteller over hem spreekt fysiek aanwezig is.⁴

A.3 Het begrip γράψας in 21:24

De werkwoordsvorm γράψας kan men zowel met ‘schrijven’ als met ‘samenstellen’ vertalen.⁵ Het zou dus kunnen betekenen, dat de geïmpliceerde schrijver de uiteindelijke en verantwoordelijke uitgever of eindredacteur is geweest voor het schrijven van ‘deze dingen’, wat echter niet hoeft te betekenen, dat hij het zelf allemaal op schrift heeft gesteld. In zijn gezaghebbende commentaar maakt Brown met betrekking tot de passage in 21:24,25 nadrukkelijk onderscheid tussen de begrippen ‘auteur’ en ‘schrijver’, waarbij voor hem het auteurschap vooral de autoriteit (‘author’ = authority) betreft van degene, die verantwoordelijk is voor het aanleveren van het historische materiaal. Dat hoeft echter niet perse degene te zijn, die dat materiaal heeft verwerkt in de verhalen en discoursen van het Evangelie.⁶ Naar het inzicht

van Brown kan de geliefde discipel niet de eindredacteur zijn van het vierde evangelie, een conclusie die hij baseert op het feit, dat de ‘wij’ in 21:24 los staat van de geliefde discipel en op het gegeven, dat de geliefde discipel volgens 21:22–23 waarschijnlijk al dood was toen het Evangelie werd geschreven. Het moet dus iemand anders geweest zijn, die bij de eindredactie van het Evangelie betrokken is geweest.⁷ Een gevolgtrekking, die ik niet met Brown deel.

Voor zijn stelling, dat aan Johannes niet het onverdeelde auteurschap van het Evangelie toegeschreven kan worden, beroept Brown zich op enkele, wat hij noemt, legendarische, geschriften uit de oudheid⁸, waarin gesproken wordt over de deelname van de discipelen van Johannes, als schrijvers en mogelijk als uitgevers bij het formuleren van het Evangelie.⁹ In §3A1 hebben wij reeds aangegeven dat de stelling als zou de geliefde discipel bij het uitgeven van het vierde evangelie reeds gestorven zijn, niet uit de woorden van Jezus in 21:22,23 valt af te leiden. Bovendien wijzen ook de door Brown aangeropen getuigen uit de oudheid eerder op het tegendeel, waar juist de grote betrokkenheid van de geliefde discipel bij en diens verantwoordelijkheid voor de eindtekst van het Evangelie wordt benadrukt en zelfs gesproken wordt over het ‘dicteren’ door Johannes van de eindtekst aan zijn ‘schrijvers’, Papias en Prochorus.¹⁰

Brown geeft dan ook toe dat deze historische overleveringen de mogelijkheid dat Johannes uiteindelijk toch achter het Evangelie staat, niet weerspreken, maar constateert tevens, dat ook al is Johannes als ooggetuige waarschijnlijk de bron geweest van de historische overlevering van het vierde evangelie, iets wat in zijn ogen wetenschappelijk moeilijk te betwisten is, hij ten behoeve van zijn latere toehoorders tamelijk vrij is omgegaan met zijn herinneringen aan wat Jezus heeft gezegd en gedaan.¹¹ In de ogen van Brown heeft kritisch onderzoek uitgewezen, dat er een grote mate van distantie bestaat tussen wat nu in het Evangelie staat en wat werkelijk plaatsvond en werd gezegd tijdens de bediening van Jezus, een distantie als gevolg van vormen van simplificatie, amplificatie, organisatie, dramatisering en theologische ontwikkeling. Dit alles is moeilijk toe te schrijven aan een ooggetuige.¹² Brown acht het daarom waarschijnlijker, zoals de door hem aangehaalde getuigen uit de oudheid suggereren, dat de leerlingen van de geliefde discipel een rol hebben gespeeld in de ontstaansgeschiedenis van het Evangelie, waarbij zij onder zijn bezieling, begeleiding en aanmoediging en in overeenstemming met de behoeften van de gemeenten, waaraan zij leiding gaven, hebben gepreikt en de herinneringen van Johannes verder hebben uitgewerkt. Hierbij waren zij steeds in de gelegenheid tot hun leermeester terug te keren om te kunnen delen in zijn verdere inzichten in de bediening van Jezus. Immers de geliefde discipel heeft vele andere ooggetuigen overleefd.

¹ Ibid., p.215.

² Ibid., p.30. Zie ook J.J. O’Rourke, ‘The historic Present in the Gospel of John’, in: *Journal of Biblical Literature*, vol.93 (1974), die een uitgebreide opsomming geeft van 151 voorbeelden van ‘historic presents’ in het vierde evangelie, voorzover voorkomend in teksten niet behorend tot het discours (‘non-speech material’). Het ἐστὶν ἐν μαρτυρῶν uit 21:24 komen in deze lijst niet voor (pp.585–590).

³ Culpepper 1983, p.16.

⁴ Vgl. Ibid., p.30. Vgl. Westcott 1902: ‘The form as it stands here by itself may simply indicate the vital continuity of his testimony. However this may be, the note at least emphasizes what was felt to be a real presence of the writer in the society to which he belonged’, p.xxxii.

⁵ Bauer 2000, p.207.

⁶ Brown 1966, pp.xcviii vv.

⁷ Ibid., p.xcix.

⁸ Zoals o.a. van Eusebius, de Muratorische Fragmenten, de Vulgaat van Johannes, de Latijnse anti-Marcionitische Proloog en de Handelingen van Johannes uit de vijfde eeuw.

⁹ Ibid., p.xcix.

¹⁰ Deze informatie over het dicteren door Johannes van de eindtekst van zijn evangelie aan respectievelijk Papias en aan zijn leerling Prochorus, treffen we volgens Brown aan in de Latijnse anti-Marcionistische Proloog en in de Handelingen van Johannes (Ibid., p.xcix).

¹¹ Brown 1966, p.c.

¹² Ibid., p.c. In §3D hopen wij nader in te gaan op deze gevolgtrekking van Brown, als wij ons verdiepen in het karakter van het vierde evangelie. Hierbij zal ook de continuïteitskwestie aan de orde komen.

Helaas kan ik de analyse van Brown met betrekking tot de participatie van de Johanneïsche gemeenschap bij de totstandkoming van zijn Evangelie niet in alle opzichten onderschrijven. Met name kan ik mij niet vinden in zijn veronderstelling, als zou niet de geliefde discipel zelf, maar vooral zijn leerlingen, puttend uit hun herinneringen aan hem, een centrale rol hebben vervuld bij de totstandkoming van het Evangelie, waarbij een hoofdrol weggelegd zou kunnen zijn voor één bepaalde discipel, die dan de werkelijke auteur van het Evangelie zou zijn. Deze discipel-evangelist zou degene zijn van wie in 21:24 wordt gezegd, dat hij het was, die in de geest van Johannes ‘deze dingen beschreven heeft’: een genie op het terrein van drama en een man met een diep theologisch inzicht.¹ Het lijkt mij, dat Brown hier een wel erg brede betekenis toekent aan het begrip ‘γράφας’ in 21:24. Het valt dan ook op, dat Brown zelf niet hoog lijkt op te geven van deze door hem ontwikkelde *ad hoc* theorie, die hij naar zijn zeggen heeft opgebouwd op basis van een zekere mate van waarschijnlijkheid en die hem, naar eigen zeggen, niet tot de illusie heeft gebracht, dat deze theorie kan worden bewezen.² In mijn ogen is hier dan ook sprake van een hoog speculatiegehalte.

Overtuigender is dan ook de analyse van Vanhoozer, neergelegd in een interessant artikel³, waarin hij zich keert tegen de mogelijkheid van een ‘remote authorship’, een auteurschap op afstand, hetzij omdat de schrijver bij publicatie van zijn boek is overleden, hetzij omdat hij de eindredactie van het boek aan anderen heeft overgelaten. Vanhoozer legt zijn lezers enkele indringende en retorische vragen voor. Kan men aan het begrip γράφειν zo’n brede betekenis geven?⁴ Wat is de zin te spreken van een geliefde discipel ‘die heeft geschreven’ of zelfs ‘die deze dingen heeft doen schrijven’, als hij alleen maar een bron is? Kunnen we, ook al is de geliefde discipel de eerste of enige bron, beweren, dat de geliefde discipel ‘spiritueel’ verantwoordelijk is voor een tekst, waarover hij niet de eindcontrole heeft uitgeoefend? Naar de mening van Vanhoozer is moeilijk in te zien, hoe de inhoud van het getuigenis van de geliefde discipel verzekerd kan blijven als deze niet ook verantwoordelijk zou zijn voor de vorm ervan. Als hij verantwoordelijk is voor de vorm en voor de inhoud, zou hij dan ook niet de enige schrijver zijn?⁵ Een conclusie, die ik gaarne onderschrijf.

Ontegenzeggelijk is de door Brown ontwikkelde theorie met betrekking tot het auteurschap van het vierde evangelie van grote waarde gebleken voor de verdere wetenschappelijke gedachtevorming.⁶ Deze voortgezette en vernieuwde wetenschappelijke inbreng treffen we de laatste decennia met name aan bij die wetenschappers, die zich hebben gespecialiseerd in de narratieve methode en vanuit die benadering zich hebben beziggehouden met de vraag naar het auteurschap van het vierde evangelie. Naast Culpepper, aan wie ik, zoals hierboven blijkt, een aantal verhelderende ideeën heb ontleend m.b.t. de bijzondere rol van de verteller, valt hierbij te denken aan narratieve critici als Tovey⁷ en Staley⁸, die evenals Brown, het probleem van het meervoudige auteurschap, waarvan in de tekst van 21:24,25 oppervlakkig gezien

sprake lijkt te zijn, terdege inzien, maar niettemin op grond van hun narratieve aanpak tot andere uitkomsten komen.

Zo vestigt Culpepper in zijn narratieve analyse de aandacht vooral op de rol van de verteller in het verhaal, die in zijn ogen in het Evangelie in het algemeen nauwelijks te onderscheiden is van de geïmpliceerde schrijver⁹, maar op cruciale momenten, zoals bv. in 21:24, 25 duidelijk een andere rol vervult en de geliefde discipel identificeert als de schrijver van het Evangelie om hem vervolgens te beoordelen op de betrouwbaarheid van zijn getuigenis en wat hij in zijn evangelie heeft opgetekend.¹⁰ De verteller en de geliefde discipel zijn in 21:24,25 duidelijk niet dezelfde persoon.¹¹

Staley is een wetenschapper, die in zijn niet makkelijk leesbare dissertatie uit 1988 het vierde evangelie vooral benadert op basis van, wat hij noemt, de fysiologie van de tekst, de wisselwerking en de intratekstuele relaties tussen de verschillende niveaus van de tekst (echte schrijver, geïmpliceerde schrijver en verteller versus echte lezer, geïmpliceerde lezer en toehoorder). Hierbij besteedt hij vooral aandacht aan de rol van de geïmpliceerde lezer (‘reader response criticism’) en richt zich daarbij met name op het tijdslelement in het leesproces, d.w.z. de volgorde, waarin de verschillende gebeurtenissen en verhandelingen in het verhaal worden gepresenteerd en de wijze waarop deze vanuit verschillende gezichtshoeken worden bekeken (‘focalization’).

De studie van Staley richt zich in het bijzonder op dit tijdsaspect en op de retorische effecten daarvan op de lezer: een onderzoeksterrein, dat naar zijn oordeel, nog door weinig geleerden is ontdekt.¹² Vandaar zijn tamelijk spottende verwijt aan het adres van Culpepper, dat deze zich in de lijn van de titel van zijn studie uit 1982 teveel als een anatoom gedraagt, –de literaire kadavers ontledend en de opperhuid van de geïmpliceerde schrijver of verteller wegsnijddend om hier of daar een zenuw of een bot bloot te leggen – en te weinig als een fysioloog, die zich bezighoudt met de temporele aspecten en hoe deze de geïmpliceerde lezer vormen en transformeren. In dat verband aarzelt Staley niet de term ‘misleidend’ te gebruiken.¹³ In het kader van zijn onderzoeksonderwerp acht Staley het minder relevant zich extratekstueel bezig te houden met de vraag wie de werkelijke schrijver van het Evangelie is, maar concentreert hij zich vooral intertekstueel op de rol van de geïmpliceerde schrijver, op het eerste niveau van de tekst, en de wisselwerking met de rol van de verteller op een lager niveau van de tekst.¹⁴ Naar het inzicht van Staley zijn 19:35 en 21:24–25 de centrale teksten in het vierde evangelie die een zorgvuldige bestudering vragen, om zo de bijzondere relatie van de verteller met de tekst van het Evangelie te begrijpen, met name omdat het er op lijkt, dat in de laatste tekst sprake is van twee of drie sprekers.¹⁵

In een citaat van Sternberg spreekt Staley in dit verband over ‘the trick of double reference’, waarbij de verteller zich van het ene niveau van de tekst naar het andere beweegt en beurtelings optreedt als getuige of als personage in het verhaal of als de ‘wij’, die het getuigenis als waar verklaren om vervolgens weer in het οἶμα van 21:25 op te treden als de

¹ Ibid., pp.CI–CII.

² Ibid., pp.XCVIII–CII.

³ Vanhoozer 1993, pp.366–387.

⁴ Ibid., p.370.

⁵ Ibid., p.371.

⁶ Zie bv. De Boer 1996, voor wie de onderzoeksresultaten van zijn leermeester Brown (naast die van Martyn) een belangrijke bron zijn geweest bij zijn onderzoek uit 1996 over de dood van Jezus, zonder het overigens in alle opzichten met hem eens te zijn (p.8).

⁷ Tovey 1997, p.24.

⁸ Staley 1988, p.40.

⁹ Culpepper 1983, p.8.

¹⁰ Ibid., pp.43–47.

¹¹ Ibid., p.44.

¹² Staley 1983, p.9.

¹³ Ibid., pp.13,15.

¹⁴ Ibid., pp.37v.

¹⁵ Ibid., p.39.

schrijver/verteller. In de ogen van Staley gaat het echter in alle gevallen om één geïmpliceerde auteur, die hier spreekt, die om een bepaald effect bij de geïmpliceerde lezer te bereiken af en toe een verteller inschakelt, die op basis van zijn alwetendheid en alomtegenwoordigheid optreedt in verschillende hoedanigheden en die dus tegen het verhaal, als eenheid, aankijkt vanuit verschillende gezichtshoeken. Vandaar dat hij beurtelings spreekt in de eerste persoon enkelvoud en in de eerste persoon meervoud. In de ogen van Staley is deze narratieve truc echter simpel op te lossen door in 21:24 en 25 steeds van de eerste persoon enkelvoud uit te gaan, waarna duidelijk wordt, dat het hier om één persoon gaat, zij het sprekend vanuit verschillende gezichtspunten ('focalization').¹ Deze persoon wordt in deze laatste verzen van het Evangelie en tot verrassing van de geïmpliceerde lezer, door de geïmpliceerde schrijver onthuld als de geliefde discipel zelf en dus als ooggetuige.²

In tegenstelling tot Staley benadert Tovey het vierde evangelie vooral vanuit het perspectief van de geïmpliceerde schrijver en de zogenaamde 'speech act theorie', een narratieve methode, waarbij de menselijke taal wordt geanalyseerd in termen van de activiteiten en de effecten, die worden bereikt als gevolg van een bepaalde uiting.³ Vers 21:24 is zo'n uiting, bedoeld als afsluiting van het Evangelie en waarin de geliefde discipel wordt geïdentificeerd als de auteur of op z'n minst als de geïmpliceerde auteur, die getuigt van de betrouwbaarheid van deze bron, namens een grotere gemeenschap gelovigen, mogelijk discipelen van de geliefde discipel.⁴ Het verhaal is gebaseerd op het gezag van deze geliefde discipel mede op grond van het feit, dat hij ooggetuige was van de gebeurtenissen rondom Jezus.⁵

Van meer recente datum is de studie van de Engelse theoloog Lincoln, die zich met name keert tegen de nadruk die sommige schrijvers leggen op het getuigenis van de geliefde discipel, als zou daarmee de historische nauwgezetheid van het vierde evangelie worden bevestigd.⁶ Naar zijn inzicht slaat het τούτων (deze dingen) uit 21:24b niet op alle episodes, zoals bv. 4:7–26; 9:8–34; 18:19–24; 28–19:16a en 20:11–18, waarin de geliefde discipel geen rol speelt en waarin dus duidelijk sprake is van een zekere distantie tussen de alwetendheid van de verteller en het getuigenis van, naar wordt aangenomen, de geliefde discipel.⁷ Bovendien hoeft, naar het inzicht van Lincoln, het 'getuige zijn' van een gebeurtenis niet altijd identiek te zijn aan het 'fysieke zien' ervan, zoals bv. het getuigenis van Johannes de Doper in 1:7,8 en 15, waar het gaat om het zichtbaar worden van de identiteit van Jezus als het goddelijke licht en alles wat het symboliseert.⁸ Men kan er daarom niet simpel vanuit gaan, dat het getuigenis, waar 21:24 van spreekt in alle gevallen het getuigenis van een ooggetuige betreft. In 19:35 is dat duidelijk wel zo, omdat daar de geliefde discipel getuige is van de kruisiging van Jezus. Hetzelfde geldt voor 20:1–10, waar de geliefde discipel er getuige van is, dat het graf van Jezus leeg is.⁹

Uiteindelijk gaat het er, volgens Lincoln, in de laatste verzen van het Evangelie niet om de eigen rechten van de geliefde discipel als auteur of diens autoriteit te benadrukken. De nauwe relatie van de geliefde discipel met Jezus dient er slechts toe om de autoriteit van Jezus te benadrukken, zoals die in het verhaal wordt geschetst. De betekenis en waarheid van het verhaal zijn niet afhankelijk van één enkele bekende auteur, maar van de inhoud van het geschreven getuigenis en de geloofsimpact daarvan op de gemeenschap die deze waarheid bevestigt.¹⁰ Naar mijn mening gaat Lincoln door onderscheid te maken tussen 21:24 en 19:35 geheel voorbij aan de grote mate van vergelijkbaarheid en thematische verbondenheid tussen deze beide verzen, die in beide gevallen tot de conclusie moet leiden, dat de geliefde discipel de geïmpliceerde schrijver van het Evangelie is. In de volgende paragraaf hoop ik deze conclusie nader te kunnen onderbouwen. Ook op grond van de hierboven aangehaalde narratieve analyses meen ik te kunnen concluderen, dat de geïmpliceerde schrijver bij monde van de verteller aan de geliefde discipel een primaire en vormgevende rol toekent. Wat staat geschreven ontleent z'n oorsprong, vaststelling en autoriteit aan de geliefde discipel.¹¹

A.4 Het begrip μαρτυρῶν in 21:24

Het is duidelijk, dat de begrippen μαρτυρῶν en γράψας bij elkaar horen. Wat de geliefde discipel heeft geschreven vormt tevens zijn getuigenis. Het werkwoord μαρτυρεῖν (getuigen) en de daarvan afgeleide woorden vormen centrale thema's in het vierde evangelie. Het zelfstandig naamwoord μαρτυρία komt 14 keer voor en het werkwoord μαρτυρεῖν 33 keer, meer dan in enig ander Bijbelboek. De evangelist maakt in vele situaties gebruik van getuigen, die ooggetuigen zijn van de gebeurtenissen rondom Jezus' leven, dood en opstanding (o.a. 15:27) en daarvan getuigenis kunnen afleggen. Zoals in rechtszaken, heeft een getuigenis alleen maar rechtskracht, indien gebaseerd op een ooggetuigenverslag en niet op een getuigenis op basis van 'van horen zeggen'. Dit is van essentieel belang. De geloofwaardigheid van het getuigenis staat of valt bovendien met de status (autoriteit, competentie en geloofwaardigheid) van de persoon die spreekt.¹² Een getuige dient een gecommitteerde persoon te zijn, die aanspreekbaar is op de betrouwbaarheid van wat hij zegt of schrijft.¹³

De verzen 21:24 en 19:35 zijn zowel door de trefwoorden αὐτοῦ ἡ μαρτυρία en ἀληθής met elkaar verbonden en door het gebruik van de derde persoon enkelvoud. In beide gevallen is sprake van een terzijde, waarin de verteller de lezer nadere informatie geeft over de persoon, die het getuigenis aflegt. In 21:24 wordt via het οὗτος teruggegrepen op de geliefde discipel uit 21:20. In 19:35 grijpt het ὁ ἑωρακώς terug op de geliefde discipel uit 19:26 die staande bij het kruis, getuige was geweest van Jezus' sterven en gezien heeft, dat de Romeinse soldaten Jezus' benen niet braken, maar een speer in zijn zijde staken. Bij veel schrijvers bestaat dan

¹ Ibid., pp.40v.

² Ibid., p.115.

³ Tovey 1997, p.70.

⁴ Ibid., p.92.

⁵ Ibid., p.94.

⁶ Lincoln 2002, pp.3–26.

⁷ Ibid., pp.8,16.

⁸ Ibid., pp.8,9.

⁹ Ibid., pp.14,15.

¹⁰ Ibid., p.23.

¹¹ Culpepper 1994, p.71.

¹² Tovey 1997, p.81.

¹³ Morris 1986, p.238.

ook weinig twijfel of in 19:35, evenals in 21:24, de geliefde discipel wordt bedoeld.¹ Dit wordt nog versterkt door de bevestiging door de ‘wij’ in 21:24b, behorend tot de Johanneïsche gemeente zelf, die de betrouwbaarheid en autoriteit van de geliefde discipel als schrijver van het Evangelie als geheel buiten twijfel stellen.² In 19:35 maakt de verteller duidelijk, dat het geloof afhankelijk is (ἵνα ὑμεῖς πιστεύητε) van de waarachtigheid (ἀληθινή) van het getuigenis van de geliefde discipel met betrekking tot wat hij bij het kruis van de stervende Jezus heeft gezien en de zekerheid, dat hij weet, dat hij de waarheid spreekt. Ook in 21:24 wordt bij monde van de verteller mededeling gedaan, dat het getuigenis van de geliefde discipel waar (ἀληθινή) is. In beide verzen vervullen zowel de verteller als de geliefde discipel een verklarende rol. De geliefde discipel heeft getuigd en de verteller bevestigt dat dit getuigenis waar is. De sterke, complementaire, relatie tussen deze beide Johanneïsche vertolkers is daarmee evident en dus ook die tussen beide verzen.³

Ad 24b: Ook in deze bijzin is het de verteller, als allesweter, sprekend in de eerste persoon meervoud (‘wij’) die refereert aan een groep of gemeenschap rondom de geliefde discipel. Namens deze groep verklaart de verteller (de ‘ik’ in 21:25) in te staan voor de betrouwbaarheid van wat de geliefde discipel heeft getuigd en geschreven.⁴ Door over ‘wij’ te spreken wekt de verteller de indruk zelf tot deze groep te behoren.

Ad 25a: Tegenover het τούτων en ταῦτα van 24a staat hier het ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλά als contrast. De geïmpliceerde schrijver wil hiermee, evenals in 20:31 aangeven, dat er in het Evangelie slechts sprake is van een selectie van informatie met betrekking tot de woorden en daden van Jezus. Hij refereert aan het handelen van Jezus in woorden en daden, in z’n volle omvang, dus over de grenzen heen van wat hij in z’n geschrift heeft opgenomen. De schrijver eindigt deze passage en het Evangelie met een retorische hyperbool, waarmee hij de geïmpliceerde lezer duidelijk wil maken, dat Jezus in zijn korte leven zoveel heeft gedaan, dat de wereld er te klein voor is om het allemaal te bevatten. Na het οἶδαμεν uit 24b volgt hier een persoonlijke noot in de vorm van het tussenvoegsel οἶμαι (‘naar ik meen’). De werkwoordsvorm οἶμαι is afgeleid van οἶομαι (menen, veronderstellen). Er gaat van dit begrip een zekere mate van voorzichtigheid, schuchterheid uit⁵, wat past bij het hyperbolische karakter van deze passage.

¹ Ridderbos, Deel 2, 1992, pp.286–288; Bauckham 1993, pp.21–44; Culpepper 1994, pp.45v,121; De Boer 1996, p.299; Tovey 1997, p.94; P.H.R. van Houwelingen, *Johannes. Het evangelie van het Woord*, Kampen 1997, p.378; Smalley 1998, pp.75–90. Verder ook H-U. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Berlin, 2004, pp.238–242. In zijn ogen behoren 18:15–17; 19:26v; 19:35 en 20:2–10 zowel taalkundig als inhoudelijk tot de ‘lievelingsdiscipelteksen’ (p.238). Zie ook P.S. Minear, ‘Diversity and Unity. A Johannine Case-Study’, in: *Die Mitte des Neuen Testaments*, Festschrift Eduard Schweizer, U. Luz e.a. (red.), Göttingen 1983, pp.162–175, die de Romeinse soldaat, die Jezus heeft doorstoken als de getuige aanwijst, van wie 19:35 spreekt (pp.163–164). Ten onrechte concludeert Minear aan de hand van 19:27a, dat de geliefde discipel al vóór het sterven van Jezus weggegaan zou zijn van het kruis. Het ἀπ’ ἐκείνης τῆς ὥρας (van dat uur af) betekent echter, dat Jezus de geliefde discipel opdraagt na het uur van zijn sterven zijn moeder tot een zoon te zijn en de verzorgende taak van Hem over te nemen (o.a. Ridderbos 1992, Deel 2, p.277; Van Houwelingen 1997, p.372). Daarnaast gaat Minear er ten onrechte van uit, dat 19:35a deel uitmaakt van het lopende verhaal en niet behoort tot de terzijde, waarin de verteller nader mededeling doet over wie het gezien heeft en ervan getuigd heeft (O’Rourke 1979, p.210, 217), nl. de geliefde discipel uit 19:26,27. Zie ook de Boer 1996, die er terecht op wijst, dat 19:35 in het licht van 21:24 in verband gebracht moet worden met 19:26–27, wat voet geeft voor een identificatie van de getuige uit 19:35 als de geliefde discipel, van wie vermeld wordt dat hij bij het kruis stond en dus gezien heeft wat de Romeinse soldaat heeft gedaan (p.299).

Volgens De Boer zou het οἶδαμεν en οἶμαι op een meervoudig auteurschap kunnen wijzen. In zijn gedachtegang is er naast de geliefde discipel, die van ‘deze dingen’ getuigd heeft en die deze heeft geschreven nog sprake van een grotere groep (‘wij’), die getuigt dat het getuigenis van de geliefde discipel waar is. Het οἶμαι wijst er echter op, dat er nog sprake is van een ‘ik’, die deel uitmaakt van deze groep, die verantwoordelijk zou kunnen zijn voor de tekst van het laatste hoofdstuk van het Evangelie, maar wellicht ook van het gehele Evangelie⁶. Hierboven heb ik aangegeven, dat een beoordeling op een lager niveau van de tekst uitwijst, dat het de verteller (de ‘ik’ in 21:25) is, die namens de Johanneïsche gemeenschap (de ‘wij’ in 21:24) zich uitsprekt over de betrouwbaarheid van het getuigenis van de geliefde discipel en wat hij in zijn evangelie heeft geschreven. Narratief gezien zijn er dus geen aanwijzingen voor een meervoudig auteurschap.

B Doelstelling en geadresseerde(n)

De doelstelling van het vierde evangelie staat beknopt weergegeven in 20:30 en 31:

20:30 Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ] ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.
Jezus heeft nog wel vele andere tekenen voor de ogen van zijn discipelen gedaan, die niet beschreven zijn in dit boek,

20:31a. ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, maar deze zijn beschreven, opdat gij gelooft, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God,

b. καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.
en opdat gij, gelovende, het leven hebt in zijn naam.

Oppervlakkig gezien lijkt het een simpele boodschap: Kijk naar de tekenen, die Jezus gedaan heeft, dan zul je geloven, dat Jezus de Christus is, de Zoon van God en zul je het leven hebben in zijn naam. Wanneer we de tekst wat nadrukkelijker in oenschouw nemen rijzen er alras de nodige vragen en blijkt het om meer te gaan dan een simpele boodschap. Het is daarom zaak te ontdekken wat de gedachtegang van de geïmpliceerde schrijver is geweest om het Evangelie te schrijven zoals hij het geschreven heeft. Het leidt tot een drievoudige vraagstelling: Met welk oogmerk heeft hij het Evangelie geschreven? Voor wie was het bestemd? Wat was de aanleiding? De nu volgende analyse van 20:30–31 is erop gericht zo mogelijk de antwoorden op deze driedelige vraagstelling zichtbaar te maken.

² H. Ridderbos, deel II, 1992, p.344. Zie ook Lincoln 2002, die van mening is, dat we het ‘ooggetuigenschap’ niet letterlijk moeten nemen, maar meer als een literair middel. De sfeer van autoriteit, die is opgebouwd rond de geliefde discipel is, volgens Lincoln, niet bedoeld om zijn integriteit als schrijver te benadrukken, maar om de autoriteit te verhogen van wat het verhaal zelf over Jezus zegt. De figuur van de geliefde discipel is ondergeschikt aan het geschreven getuigenis en de gemeenschap, die de waarheid van dat getuigenis bevestigt (21:24) (pp.23v).

Ad 30: De lezer, aangesproken in de tweede persoon meervoud ('gij' in 31a), wordt aangespoord kennis te nemen van de tekenen (σημεία), die Johannes in het Evangelie heeft beschreven. Zijn leven kan er van afhangen. Het zijn veel tekenen die Jezus heeft gedaan, zeker als we aan dit woord een brede betekenis geven. Het zou te ver voeren deze allemaal te beschrijven. Over welke tekenen gaat het hier?

Het woord σημεῖον (teken) komt 17 maal in het vierde evangelie voor, waarvan 14 keer in combinatie met het werkwoord ποιεῖν (doen) en 9 keer met het werkwoord πιστεύειν (geloven). In de meeste gevallen gaat het dus om een daad van Jezus, die door mensen gezien wordt en die tot geloof leidt. Dit betekent echter niet, dat het alleen om de daden of acties van Jezus gaat. Naast σημεῖον (teken) kent het vierde evangelie ook het woord ἔργον (werk). Beide kunnen de wonderwerken van Jezus betreffen, zij het, dat ἔργον ook het werk van mensen kan zijn. In veel opzichten worden beide woorden op dezelfde wijze gebruikt, zodat men zich kan afvragen waarom de evangelist Johannes de ene keer het woord σημεῖον gebruikt en de andere keer het woord ἔργον. Volgens Schnackenburg is de keuze voor het ene woord of het andere niet terug te voeren op bepaalde bronnen of literair-kritische overwegingen, daar beide begrippen soms zonder duidelijk zichtbare reden in eenzelfde hoofdstuk met elkaar wisselen (vgl. 7:3 met 7:31; 9:3v met 9:16; 10:25,32,37v met 10:41; 12:37 met 12:24). Naar de mening van Schnackenburg moet er dus een theologische verklaring zijn.⁷

Die verklaring is in de ogen van Schnackenburg met name gelegen in het feit, dat de 'werken' van Jezus in veel gevallen de functie van een getuigenis voor Jezus als de door God gezondene verkrijgen (5:36; 10:25,37v; 14:11; 15:24). De werken vormen een zeker (10:38; 14:11) en overtuigend (15:24) getuigenis, dat de Vader Jezus gezonden heeft (5:36, vgl. 9:4), resp. dat de Vader in Jezus is (vgl. 10:38; 14:11). Jezus doet zijn werken 'in naam van zijn Vader' (10:25), d.w.z. in samenwerking met zijn Vader (vgl. 4:34; 5:17,19), een werken van de Vader door de Zoon, zoals Jezus het zelf zegt: 'De Vader, die in mij blijft, doet zijn werken' (14:10). De 'werken' behoren dus thuis in de gedachtewereld van zending, en dan in de diepe Johanneïsche zin van de zending van de Zoon door de Vader. Zo wordt ook duidelijk, waarom de werken het geloof moeten bewerken of, in het geval dat het ongeloof zich daartegen verzet en tegen het getuigenis van de werken ingaat, in staat zijn de zonde van het ongeloof bloot te leggen (vgl. 10:25v; 15:24).⁸

De 'tekenen' hebben, naar het inzicht van Schnackenburg, evenzeer een hoge christologische relevantie, maar toch vanuit een ander perspectief. Ook de tekenen sporen aan tot nadenken (vgl. 3:2; 7:31; 9:16; 11:47), maar als getoonde wondergebeurtenissen (2:23; 6:2,14). Ze blijven voor het diepchristelijk geloof onwerkzaam, als ze alleen maar uiterlijk worden waargenomen of als sensatie worden nagestreefd (vgl. 4:48). Ze onthullen hun zin

pas, als ze met het geloof worden geconfronteerd en onder het uiterlijke gebeuren hun innerlijke gevoelens worden gegrepen (vgl. 3:11; 6:26; 11:4,40). Daarom verbindt zich met het begrip 'tekenen' niet de gedachte van 'getuigenissen'. Ze hebben een andere betekenis voor het geloof, ze 'tonen' aan de werkelijke gelovige de heerlijkheid van de op aarde werkende Christus. De zwakke en onvoldoende gelovigen zien echter slechts uiterlijke, verbazingwekkende dingen en komen zo nog niet ten volle tot geloof (12:37). Men kan zeggen: de 'werken' zijn vooral Messiaans, de 'tekenen' geheel en al christologisch georiënteerd, ofschoon bij Johannes beiden nooit te scheiden zijn.⁹

Men zou de verschillende kijk op Christus, die zich met betrekking tot de 'werken' en de 'tekenen' voordoet, nog beter kunnen begrijpen, indien men het volgende in ogenschouw neemt: De 'tekenen' blijven tot de aardse bediening van Jezus beperkt. Met 12:37, de terugblik op de aardse bediening van Jezus (als het 'Licht der wereld') houden ze op en worden niet meer (behalve in 20:30) vermeld. De 'werken' bereiken hun hoogtepunt in het 'werk' van Jezus, dat Hij met zijn kruisdood volbrengt (vgl. 17:4; 19:30). Verder belooft Jezus zijn discipelen, dat zij die in Hem geloven, de werken die Hij heeft gedaan, eveneens zullen volbrengen en nog grotere ook (14:12).¹⁰ Daarmee is ook verklaard, waarom de evangelist in 20:30 het woord σημεία gebruikt en niet ἔργα. De 'tekenen' dienen er niet in de eerste plaats toe de heilshistorische weg van de persoon Jezus te verklaren, zoals de 'werken' maar eenvoudig om het geloof te bewerken, dat Jezus de Christus is, de Zoon God, om daarmee de heilsbetekenis van de persoon Jezus te verklaren.¹¹

Ook volgens Brown betreft het begrip 'werk' in Johannes meer dan de wonderen. In 17:4 omschrijft Jezus zijn hele aardse bediening als 'werk'. Ook Jezus' woorden zijn in wezen werken: 'De woorden, die ik tot u spreek, zeg ik uit Mijzelf niet; maar de Vader, die in Mij blijft, doet zijn werken' (14:10). Dat woorden en werken in het vierde evangelie compagnons zijn blijkt ook uit het feit, dat de wonderwerken in zijn Evangelie vaak gevolgd worden door een verklarend discours.¹²

In feite zijn er in het Evangelie maar vijf gebeurtenissen die concreet als een teken worden aangeduid, nl. de bruiloft in Cana (2:11), de genezing van de zoon van de hoveling (4:54), de spijziging van de vijfduizend (6:14), de genezing van de blindgeborene (9:16) en de opwekking van Lazarus (12:18). Het ligt voor de hand daar de genezing van de verlamde in Bethesda (5:2–9) en Jezus' wandeling op het water (6:16–21) aan toe te voegen, waar naar aanleiding van deze wonderen later ook over σημεία (tekenen) wordt gesproken (6:2; 6:14,26; 11:47).¹³ Bij de meeste tekenen komt een woord van openbaring voor, bv. in 2:11 en 11:4 waar gesproken wordt over de heerlijkheid (δόξα) van Jezus. Gods heerlijkheid wordt geopenbaard in de werken van Jezus, zoals dat ook gebeurt in de 'Ik ben-passages'. Drie ervan zijn direct betrokken op de tekenen van Jezus (6:35,48,51; 8:12 en 11:25), waarin Jezus zichzelf openbaart. De conclusie lijkt daarom gewettigd, dat de gedachtegang van de schrijver bij het beschrijven van zijn diepere oogmerken, zich weliswaar richt op deze zeven door hem uitgekozen tekenen, maar daarin ook nadrukkelijk al Jezus' wonderlijke daden en woorden betreft, waarin zijn goddelijke heerlijkheid tot uitdrukking komt (vgl. 2:11).¹⁴

³ Culpepper 1983, p.43.

⁴ Tovey 1997, p.95.

⁵ Bauer 2001 geeft aan het werkwoord οἶμαι de betekenis mee van 'to consider something to be true but with a component of tentativeness', p.701.

⁶ De Boer 1996, p.74. Daartegen Culpepper 1983, pp.43–49 en Ridderbos 1992 Deel 2, pp.344–345. Zie ook Hengel 1989, die op grond van het οἶδαμιν in 21:24 weliswaar van mening is, dat de geliefde discipel niet de schrijver van het hele Evangelie van A tot Z kan zijn (p.84), maar het aan de andere kant onmogelijk acht aan de hand van 21:24,25 enige overtuigende of uitvoerige hypothesen over mogelijke redacties of lagen in de tekst te construeren (p.83). Citaat: 'Neither the differences in the Gospel nor those in the letter (1 Joh.), necessitate the assumption of a whole series of authors and redactors who more or less contradict one another in theological terms' (p.94).

⁷ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 1. Teil, Zweite Auflage, Freiburg 1967, p.347.

⁸ Ibid., p.248.

⁹ Ibid., p.249.

¹⁰ Ibid., p.249vv.

¹¹ Ibid., p.353.

¹² Brown 1966, p.527.

¹³ W.H. Salier, *The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John*, Tübingen 2004, p.79.

¹⁴ Ridderbos 1987, deel II, p.321.

Ook Wead ziet aanleiding het aantal tekenen, waar Johannes op doelt uit te breiden tot meerdere daden, die in het Evangelie worden beschreven, zoals bv. de tempelreiniging (2:13–22) en natuurlijk boven alles de opstanding van Jezus zelf, direct voorafgaande aan het πολλά ἄλλα uit vers 20:30, waarnaar Jezus, als Hem om een teken wordt gevraagd, met betrekking tot zijn dood en opstanding naar het beeld van de verwoesting van de tempel verwijst.¹ Volgens Tovey gebruikt de geïmpliceerde schrijver het woord ‘teken’ niet alleen als wondergebeuren, inclusief de opstanding, maar om daarmee de aandacht van de lezer te vestigen op de identiteit en status van Jezus, wat verder gaat dan de zeven genoemde. Het betreft in feite iedere gebeurtenis en daad, waarin Jezus’ handelen zichtbaar wordt, inclusief de tempelreiniging (2:13–25), de doorboring van Jezus’ zijde aan het kruis (19:31–37). De term ‘teken’ is bedoeld als een ‘merkteken’ om de lezer inzicht te geven in het karakter van Jezus via de beschrijving van de betreffende gebeurtenis.²

De Boer ziet in 20:30,31 één van de aporias, die in het Evangelie voorkomen. In dit vers wordt de lezer geïnformeerd over de vele tekenen, die in het boek zijn beschreven, terwijl er na 12:37 geen enkel teken meer voorkomt en het optreden van Jezus zich beperkt tot z’n spreken en werken.³ Wanneer we, zoals hierboven, het begrip ‘teken’ een bredere betekenis geven en daar ook Jezus’ spreken en werken en opstanding zelf in betrekken, komt het begrip aporia dus in een wat ander licht te staan. Waarom wordt hier de term ‘tekenen’ gebruikt in plaats van ‘wonderen’, zoals in de synoptische evangeliën? Volgens Morris wilde Johannes daarmee aangeven hoe ‘significant’ in de letterlijke betekenis de wonderen zijn. Hiermee beoogt Johannes aan te geven dat het niet alleen om een mirakel gaat, maar ook om het belang, dat men zich realiseert, dat ze in de aanwezigheid van de Zoon van God gedaan waren.⁴

Volgens Burge heeft Johannes daarmee het openbarende, het geestelijke element van deze daden van Jezus willen benadrukken. Hij hanteert de pneumatologie om zijn christologie te verduidelijken. Daar staat echter tegenover, dat Johannes Jezus niet tekent als wonderen verrichtend door de kracht van de Geest. Het woord πνεῦμα komt geen enkele keer voor in de zeven tekenen.⁵

Ook het woord δυνάμις, dat frequent in de andere evangeliën voorkomt, komt niet voor in het Evangelie van Johannes. In een beperkt aantal gevallen (o.a. Mat. 7:22; 11:20v; 13:54,58; Mar. 6:2; 9:39; Luk. 10:13; 19:37) heeft δυνάμις de betekenis van ‘teken van kracht’, vergelijkbaar dus met σημεῖον of ἔργον, in andere teksten heeft δυνάμις echter andere betekenissen, zoals ‘macht’ (Mat. 24:29), ‘kracht’ (Mat. 22:29) of ‘bekwaamheid’ (Mat. 25:15).⁶ Het woord σημεῖον is dus niet zonder meer een equivalent van δυνάμις en dus ook niet zonder meer uitwisselbaar.⁷ De evangelist legt de nadruk op het belang van het teken als zodanig en niet op de persoonlijke kracht van Jezus. Volgens het getuigenis van de blindgeborene komt de kracht van Jezus van God zelf (9:33). Door deze tekenen komen de mensen tot geloof (o.a. 2:33 en 7:31). Deze nadruk op de geestelijke symboliek past volledig in de theologie van de

incarnatie. Jezus openbaart zich in deze tekenen en dwingt de getuigen tot een antwoord, hetzij in de vorm van een verwerping (11:53), hetzij in de vorm van geloof (11:45). Zowel het geloof als de verwerping zijn gericht op Jezus. De tekenen zijn daarom vooral christologisch. Ze openbaren de eenheid van God en Jezus in alles wat Jezus doet.⁸

Met het ἐνὶ ὧν τῶν μαθητῶν geeft Johannes impliciet en expliciet aan, dat het hier om tekenen gaat, waarvan discipelen uit Jezus’ directe omgeving ooggetuigen waren. Deze uitspraak grijpt direct terug op de voorgaande perikoop (20:24–29), waarin de opgestane Jezus aan zijn discipelen verschijnt, inclusief Thomas tot wie Jezus zich richt met de uitspraak dat diegenen, die niet gezien hebben en toch geloven, gezegend zijn (20:29b). Deze verschijning van Jezus is dus duidelijk ook als een ‘teken’ te beschouwen.⁹

B.1 Doel

In 20:31a geeft de verteller aan, dat de geïmpliceerde schrijver de door hem uitgekozen tekenen heeft beschreven met een bepaald oogmerk, nl. om daarmee te bereiken, dat zijn lezers zullen geloven dat Jezus is de Christus, de Zoon van God. Een tweetal vragen doet zich voor: Waarom heeft Johannes juist deze tekenen uitgekozen? Wat wordt bedoeld met de werkwoordsvorm πιστεύσῃτε?

Volgens Fortna heeft Johannes de zeven wonderen die in zijn evangelie staan, uit alle andere tekenen uitgekozen, omdat daarin zo sterk het soteriologische aspect naar voren komt van het geloof in Jezus als de Messias en als de Verlosser. Ze zijn niet willekeurig uitgekozen, maar met een vooropgezet doel. Zij laten de verschillende aspecten van het heil zien. De tekenen beschreven in de hoofdstukken 2,6 en 21 hebben duidelijk eschatologische achtergronden. Ze laten de overvloed van het toekomstige heil zien als contrast tegenover een gerezen tekort. In de zes vaten vol met de goede wijn die overbleven (‘Gij hebt de goede wijn tot dit ogenblik bewaard!’). In de twaalf korven brood, die zijn overgebleven en in de netten die te vol waren met vissen om deze nog te kunnen trekken. Is Jezus niet op aarde gekomen, opdat de schapen van zijn kudde leven hebben en overvloed? (10:10). De man in hoofdstuk 5 was al achtendertig jaar verlamd. Hij nam z’n bed op en wandelde (5:2–9). De man in hoofdstuk 9 was al vanaf z’n geboorte blind. En hij kwam ziende terug (9:7).

De meest dramatische wonderen treffen we aan in hoofdstuk 4 met de gestorven zoon van de hoveling (‘Ga heen, uw zoon leeft!’) en bij Lazarus die was gestorven en weer tot leven werd gewekt (4:5). Deze wonderen laten zien wat het wil zeggen, gered te zijn; wat bedoeld wordt met de metafoor: ‘het verkrijgen van eeuwig leven’, de uiteindelijke doelstelling van het Evangelie. Het leven was het licht der mensen (1:4).¹⁰ Volgens Ridderbos heeft Johannes bewust voor slechts enkele tekens gekozen, om bij de meeste uitvoerig stil te kunnen staan en het verhaal van één wonder te laten uitgroeien tot een apart hoofdstuk over Jezus’ zelfopenbaring als de Zoon van God. Bij de genezing van de verlamde in Bethesda gaat het vooral om zijn verhouding tot zijn Vader en de daaruit voortvloeiende macht over leven en dood (hoofdstuk 5). Aan de spijziging van de vijfduizend koppelt Johannes de zgn. broodrede in

¹ Wead 1970, p.23.

² Tovey 1997, pp.85–86.

³ De Boer 1996, p.73.

⁴ Morris 1986, p.234.

⁵ G.M. Burge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Grand Rapids 1987, pp.72–79.

⁶ Bauer 2001, pp.262, 263.

⁷ Zoals gesuggereerd door U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, Göttingen 1987, p.161.

⁸ Burge 1987, pp.72–79.

⁹ Tovey 1997, p.85.

¹⁰ R.T. Fortna, ‘From Christology to Soteriology. A Redaction-Critical Study of Salvation in the Fourth Gospel’, in: *Interpretation* 27 (1973), pp.31–48. Zie ook De Boer 1996, p.87.

de synagoge te Kapernaüm, waarin Jezus, tegenover de schare, die Hem koning wil maken (6:15), zichzelf identificeert als het uit de hemel neergedaalde brood, de spijze, die niet vergaat. Die spijze, die de Zoon des Mensen geven zal is ‘zijn vlees’ dat Hij zal geven voor het leven der wereld (vgl. 6:27,51,53v). In beide gevallen, aldus Ridderbos, functioneert het wonder als een waar teken en verwijzing ten aanzien van het volstrekt unieke van Jezus’ zending, zowel in de persoonlijke ‘christologische’ (hoofdstuk 5) als in de ‘soteriologische’ zin van het woord (hoofdstuk 6).¹

In het vervolg van vers 20:31 geeft de verteller aan, dat de geïmpliceerde schrijver de door hem uitgekozen tekenen heeft beschreven met het doel, dat zijn lezers of toehoorders geloven (πιστεύ[σ]ητε), dat Jezus is de Christus, de Zoon van God. Het werkwoord πιστεύειν (geloven) komt in het vierde evangelie 81 keer voor, gevolgd door even zovele begrippen, voorwerpen, personen, enz., waarin men gelooft. Dat kan zijn in Jezus’ naam (1:12; 2:23), in de Zoon van God (3:18,36), in de Zoon des Mensen (9:35), in Jezus zelf (o.a. 3:15,16,18; 4:39), in Jezus’ woorden (2:22; 4:50; 5:47), in Jezus’ werken (10:38), in Hem die Jezus gezonden heeft (5:24), in de Schriften (2:22; 5:46,47; 12:38), enz. In veel teksten is sprake van geloven zonder dat daarbij wordt aangegeven, waarop het geloven zich in het bijzonder richt (bv. 1:51; 3:12,15,18; 4:48; 6:36). Veelal blijkt uit de context, dat het Jezus betreft.

Ten aanzien van πιστεύ[σ]ητε is er sprake van een tekstvariant met twee verschillende betekenissen, die zowel op christenen als op niet-christenen als geadresseerden zou kunnen wijzen. Volgens de belangrijke tekstgetuigen P^{66vid}, **Σ***, B, Θ, 0250, 892 geldt als variant πιστεύητε, de aanvoegende wijs, tegenwoordige tijd, die men zou kunnen vertalen met: ‘doorgaan met geloven’. Bij deze variant richt de evangelist zich tot gelovige lezers en spoort hen aan te volharden in hun geloof. De alternatieve variant πιστεύσῃτε, aanvoegende wijs aoristus (tot geloof komen), wordt ondersteund door een aantal eveneens belangrijke tekstgetuigen **Σ**², A, C, D, K, L, W, Ψ, f¹, f¹³, 33, wat zou kunnen wijzen op een uitnodiging of een vermaning van de evangelist aan de ongelovige lezers om te gaan geloven. In dat geval zou het Evangelie een missionaire doelstelling hebben.

Zowel Metzger² als Nestle-Aland³ pleiten, op grond van de betrouwbaarheid van beide varianten, voor handhaving van beide betekenissen. Geleerden als Ridderbos⁴ De Jonge⁵, Martyn⁶, Smalley⁷, Tovey⁸ en Ladd⁹ verbinden hieraan de conclusie, dat het vierde evangelie bedoeld is om de christelijke gemeente uit die tijd en van alle tijden tot een beter begrip te brengen van wie Jezus precies is, maar tegelijk om de niet-christelijke lezer uit te nodigen eeuwig leven te verwerven door te aanvaarden, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God en alles, wat daaruit voortvloeit. Het is echter de vraag of deze conclusie niet wat al te gemakkelijk wordt getrokken. Met name Fee komt op grond van een nauwkeurige bestudering van het originele manuscript P⁶⁶ en een statistische analyse van de vele in het vierde evangelie zo frequent voorkomende ἵνα-zinnen tot de conclusie, dat de tegenwoordige tijd (πιστεύητε) de

betrouwbaarste tekstvariant is. Op grond hiervan stelt hij vast dat het Evangelie er primair op gericht is de Johanneïsche gemeente, die onder sterke interne en externe druk stond, pastoraal bij te staan met Jezus als centraal oriëntatiepunt.¹⁰ De suggestie van onderzoekers als Carson¹¹ en anderen, als zou het vierde evangelie vooral missionair en evangelisatorisch bedoeld zijn, wijst hij daarom af.¹²

De belofte die de verteller aan de Johanneïsche gemeente in 20:31 meegeeft, is, dat zij, indien ze geloven, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God, het leven zullen hebben in zijn naam. Daarvoor is echter meer nodig dan geloven in de tekenen van Jezus, zoals 20:30–31 lijkt te suggereren. Filson spreekt in dit verband van twee niveaus van geloven. In hoofdstuk 8 wordt gesproken over ‘Joden’, van wie gezegd wordt dat ze in Jezus geloofden (8:30), terwijl Jezus ze kort daarna ‘kinderen van de duivel’ noemt. Geloven heeft dan ook niets te maken met het hebben van bepaalde ideeën over Jezus als de vervulling van een bepaalde religieuze hoop of het aanvaarden van bepaalde leerstellingen als waar of diep onder de indruk zijn van de wonderen die Jezus verricht. Als Johannes het heeft over geloven, bedoelt hij de volledige overgave van de gelovige aan God de Vader en zijn Zoon, Jezus Christus. Geloven betekent hier: geloven *dat* Jezus is de Christus, d.w.z. de claim voor waar achten dat Jezus is de Christus, de Zoon van God, (bv. 6:69; 11:27; 16:27) en tegelijkertijd geloven *in* Jezus, d.w.z. zich aan Hem toewijden (bv. 1:12; 6:29; 11:25; 17:20).¹³

B.2 Geadresseerde(n)

Nu duidelijkheid bestaat over de vraag met welk oogmerk Johannes zijn evangelie heeft geschreven, nl. om daarmee te bereiken dat zijn lezers of toehoorders tot geloof komen dan wel versterkt zullen worden in hun geloof, rijst de vraag wie hier de geadresseerden zijn. Wie zijn de ‘gij’ in 20:31 op wie de oproep van de evangelist bij monde van de verteller om te geloven is gericht? Het antwoord op deze vraag ligt evenals bij 19:35 besloten in de literaire stijl, waarin het evangelie is geschreven. Beide passages (19:35 en 20:31) hebben het kenmerk van een terzijde, een verklarende tussenzin, waarin de verteller, als narratief hulpmiddel, optreedt en zich met werkwoorden en voornaamwoorden (de ‘gij’) in meervoudsvorm richt tot de geïmpliceerde lezers, een bepaalde kring van gelovigen, de Johanneïsche gemeente. Bij monde van de verteller richt de geïmpliceerde schrijver zich tot deze lezerskring met als oogmerk, dat zij die getuigen waren van de tekenen van Jezus, in Hem gingen geloven (πιστεύσῃτε) of bleven geloven (πιστεύητε), d.w.z. Jezus zullen aanvaarden als de Christus en als de Zoon van God. De vraag is nu of uit de tekst van het Evangelie van Johannes valt af te leiden hoe deze groep van geïmpliceerde lezers, de Johanneïsche gemeente, is ontstaan en samengesteld. We wijden daar een aparte paragraaf aan.

¹ Ridderbos 1987, deel 1, pp.17–20.

² B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2d ed, United Bible Societies 1994, p.256.

³ *Novum Testamentum Graece*, 27th. ed.1993, p.317.

⁴ Ridderbos 1992, Deel 2, p.322, voetnoot 12.

⁵ De Jonge 1977, pp.1–3.

⁶ Martyn 1979, p.94.

⁷ Smalley 2001, pp.138–149.

⁸ Tovey 1997, pp.84vv.

⁹ G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, derde druk, 1977, p.237.

¹⁰ G.D. Fee, ‘On the Text and Meaning of John 20,30–31’, in: *The Four Gospels, vol.3, Festschrift Frans Neirynck*. Leuven 1992, pp.2193–2206. Zie ook H. Riesenfeld, ‘Zu den johanneischen ἵνα – Sätzen’, in: *Studia Theologica* 19, 1965, pp.213–220 en de Jonge 1977, p.2.

¹¹ D.A. Carson, ‘The Purpose of the Fourth Gospel: Joh. 20:31 Reconsidered’, in: *Journal of Biblical Literature* 106, 1987, pp.639–665. Zie ook Brown 1966, die van mening is, dat het taalgebruik tegen de joden er eerder toe dient zich tegen de joodse propaganda te verweren dan dat het ertoe zou kunnen leiden, dat de joden daardoor overreed zouden kunnen worden met hoop op een massale bekering (pp.lxxiiv).

¹² Fee 1992, pp.2193–2206.

¹³ Vgl. Filson 1992.

B.3 De Johanneïsche gemeente

Hierboven concludeerden wij reeds dat uit de verzen 19:35 en 20:31 valt af te leiden, dat er toen het Evangelie werd gepubliceerd een bepaalde groep lezers heeft bestaan rondom de geliefde discipel, een Johanneïsche gemeente aan wie het Evangelie primair was gericht. Volgens Culpepper is het zeer wel mogelijk meer zicht te krijgen op deze groep van lezers door alle relevante gegevens te bestuderen, die in het evangelie als geheel uit de mond van de verteller opgetekend kunnen worden. Door de uitspraken van de verteller langs te lopen en te analyseren is het mogelijk een specifiek beeld te verkrijgen van de positie, kennis en geloofspraktijk van deze groep lezers. Culpepper komt daarbij tot een bepaalde indeling in een vijftal onderzoeksgebieden, te weten: personages, locaties, taalgebruik, het judaïsme en gebeurtenissen.¹

Na een uitgebreide en diepgaande analyse van deze terreinen van onderzoek komt Culpepper tot de conclusie, dat er uit de commentaren van de verteller een opmerkelijk coherent en consistent beeld van de geïmpliceerde lezer valt af te leiden.² Waar er sprake is van bepaalde afwijkende factoren hebben deze geen grote invloed gehad op het beeld. Er is duidelijk sprake van een gezamenlijk idioom en het vermogen om het gebruik van bepaalde beeldspraak, ironie en symboliek naar waarde te schatten. Alles bij elkaar kan de conclusie getrokken worden, dat het Evangelie van Johannes geschreven is voor een bepaalde gemeenschap van gelovigen, die nogal eens van mening verschillen als het specifieke thema's betreft, zoals de pre-existentie en de vleeswording. Vandaar dat Johannes vasthoudt aan de incarnatie en de pre-existentie en er bij zijn lezers op aandringt de vervulling van de joodse erfenis in Jezus te aanvaarden, alsmede zijn goddelijkheid, die 'van boven' is en niet van 'deze wereld'.³

Volgens Smalley vertonen de onderzoeken die erop gericht zijn, buiten de tekst van het Evangelie zelf, meer te weten te komen over het bestaan en de aard van een dergelijke gemeente, een grote mate van speculatie. Buiten wat het Evangelie zelf erover zegt, hebben we onvoldoende bewijs, dat een dergelijke groep ooit heeft bestaan.⁴ De tekst van het Evangelie zelf zou dus de oplossing moeten brengen. De diverse pogingen om aan de hand van de tekst van het vierde evangelie tot een reconstructie te komen van de geschiedenis van een mogelijke Johanneïsche gemeente hebben zeker geen eenduidig beeld opgeleverd, noch wat betreft de plaats waar deze gemeente mogelijk was gevestigd, noch wat betreft de externe en interne omstandigheden, waarin deze gemeente verkeerde.

Hoewel daarvoor geen bewijzen zijn aan te voeren, is het Evangelie van Johannes naar alle waarschijnlijkheid tot stand gekomen in Klein-Azië, mogelijk in de stad Efeze. Daar zijn in het Evangelie zeker wel aanwijzingen voor. Volgens Culpepper valt uit het Evangelie zelf op te maken, dat de lezers van het Evangelie weinig kennis hadden van de geografie van het Evangelie en bovendien geen Hebreeuws of Aramees spraken, wat erop zou kunnen wijzen, dat zij niet in Palestina woonden.⁵ Deze lezerskring van het Evangelie kan verder als een joods-christelijke of joodse gemeenschap geïdentificeerd worden, woonachtig in

een hellenistische omgeving midden in het Romeinse Rijk. De specifieke sociale, politieke, economische en religieuze context van het Evangelie wijst zeker in de richting van een stad als Efeze, als de plaats waar het Evangelie tot stand is gekomen.⁶

Meeks stelt vast, dat het Evangelie op zichzelf weinig informatie verschaft over de organisatie van de groep rondom Johannes en nauwelijks enige uitspraken bevat, die men 'ecclesiastisch' zou kunnen noemen. Toch is duidelijk, dat het Evangelie in wezen op dezelfde manier functioneert als Jezus zelf. Zoals Jezus in het Evangelie in toenemende mate vervreemdt van 'de zijnen' en zij Hem vijandig worden, zo vervreemdt ook de kleine groep van hen, die in Jezus als de Messias geloven van de synagoge. Zij breken met de 'wereld', in het bijzonder met de wereld van het judaïsme.⁷

Het Evangelie naar Johannes, aldus Meeks, zou, ondanks het ontbreken van enige 'ecclesiologie', toch duidelijk kunnen wijzen op het ontstaan en bestaan van enige Johanneïsche groep. Door het verhaal te vertellen van de Zoon des Mensen, die naar de aarde kwam en die na een klein aantal van de zijnen uit de wereld uitgekozen te hebben, weer terugkeerde naar de hemel, definieert en verdedigt het evangelie het bestaan van de gemeenschap, die zichzelf duidelijk als uniek beschouwt, vervreemd van de wereld, aangevallen, misverstaan, maar levend in eenheid met Christus en door Hem met God. Het vierde evangelie is een boek zo vol met symboliek en metaforiek, dat het alleen maar voor insiders bedoeld kan zijn, behorende tot de Johanneïsche gemeenschap. Een boek, bovendien, dat primair bedoeld is om de gemeenschap in haar sociale identiteit te versterken en uit haar sociale isolement te halen.⁸

Ook Brown ruimt in de theologie van Johannes een wezenlijke plaats in voor diens 'ecclesiologie'. Zijn conclusie, dat er in het vierde evangelie terdege sprake is van een theologie van de kerk is gebaseerd zowel op methodologische als op inhoudelijke gronden. Zo stelt hij vast, dat in het Evangelie termen als 'kerk', 'volk Gods' of 'lichaam van Christus', zoals bij Paulus, niet voorkomen, maar dat een dergelijke vergelijking niet opgaat. Johannes is een evangelie, afhankelijk van de historische overlevering van de woorden van Jezus, wat grenzen stelt aan het te gebruiken vocabulaire. We kunnen niet verwachten, dat de evangelist op dit punt flagrante anachronismen op de lippen van Jezus legt. Ook Brown constateert, dat in het Evangelie van Johannes directe verwijzingen naar de christelijke gemeente ontbreken, met name waar het de sacramenten betreft, maar ziet daarin geen bewuste keus van de evangelist, maar eerder een vooronderstelling, dat het belang van de kerk in het christelijke leven zo groot is, dat het niet nodig is daar de nadruk op te leggen. Bovendien vormen de brieven van Johannes en de Openbaring van Johannes, die immers afkomstig zijn van dezelfde Johanneïsche school, een welkome aanvulling op die onderwerpen, de kerk betreffende, waar het Evangelie van Johannes over zwijgt.⁹

Behalve deze methodologische argumenten ziet Brown ook inhoudelijke argumenten voor zijn stelling, dat het vierde evangelie terdege ecclesiastische kenmerken vertoont. Zo laat de symboliek van de ware wijnstok in hoofdstuk 15 zien, dat het blijven als een rank aan de wijnstok inhoudt, dat men blijft in de liefde van Jezus (15:9), een liefde die echter tot

¹ Culpepper 1983, p.212.

² Ibid., p.224.

³ Ibid., pp.225–226.

⁴ Zie o.a. S.S. Smalley, 'Keeping up with Recent Studies. XII. St. John's Gospel', in: *The Expository Times*, vol.97, okt. 1985–1986, p.105.

⁵ Culpepper 1983, pp.218, 224.

⁶ Beasley-Murray 1987, pp.LXXIX-LXXXI; Van Houwelingen 1997, pp.23–27; Smalley 2001 pp.155–157; Salier 2004, pp.10v.

⁷ W.A. Meeks, 'Man from Heaven in Johannine Sectarianism', in: *Journal of Biblical Literature*, vol.91, 1972, pp.44–71, in het bijzonder p.69.

⁸ Idem, p.70. Zie ook J.L. Martyn in 'Glimpses into the History of the Johannine Community' in: M. de Jonge (red.) *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Gembloux-Leuven 1977, pp.149–175.

⁹ Brown 1966, pp.CV–CVIII.

uitdrukking moet komen in de liefde voor de medegelovige (15:12), een liefde dus binnen de christelijke gemeente. Hetzelfde geldt voor de gelijkenis van de goede Herder, waar het beeld van de kudde en de schaapherder als symbool staat voor de gemeente. Het beeld van de christelijke kerk komt, naar het inzicht van Brown, nog het sterkst naar voren in de overige delen van de Johanneïsche literatuur, zoals bv. in 1 Joh. 2:19 waar sprake is van de niet-christenen, die zichzelf van de christelijke gemeente hebben afgescheiden en in Openbaring 9:6–8 en 21:2, waar net als in het Evangelie (3:29) het beeld gebruikt wordt van de kerk, als bruid van Christus. In Op. 21:2 wordt gerefereerd aan het volk van God, waarmee impliciet de christenen worden bedoeld als erfgenamen van het oude Israël.¹

Kortom, er zijn zeker passages in het Evangelie van Johannes die het beeld geven van een gemeenschap van gelovigen, bijeengebracht door hen, die Jezus heeft uitgezonden. Deze gemeenschap is gestructureerd, want sommigen zijn schaapherders (zoals Petrus in 21:15–17) en anderen zijn schapen. Dat deze ecclesiologie geen grote nadruk krijgt in het Evangelie is begrijpelijk, daar de evangelist het bestaan van die kerk met zijn leven en instituties als vanzelfsprekend beschouwt en dit leven direct relateert aan Jezus. Met name uit 1 Joh. en de Openbaring blijkt, dat de evangelist en zijn kring terdege weet hebben van een dergelijke christelijke gemeente.²

C Aanleiding

Nu duidelijkheid is geschapen over de vraag tot wie en met welk oogmerk de schrijver van het vierde evangelie zijn evangelie heeft gericht, is de vervolgvraag aan de orde, wat de aanleiding is geweest voor het schrijven van het Evangelie, ruim 60 jaar na dato? Wat bracht Johannes op hoge leeftijd ertoe zoveel jaren na Pasen nog naar de pen te grijpen en zijn visie op de gebeurtenissen van vóór Pasen op schrift te stellen?

Om antwoord te geven op de vraag naar de beweegredenen van Johannes, is het nodig enig zicht te krijgen op de situatie, waarin Johannes en de mensen om hem heen zich aan het eind van de eerste eeuw bevonden. Daarom is het zaak eerst enige aandacht te geven aan de historische ontwikkeling van het judaïsme, te beginnen met de tijd dat Jezus leefde tot aan het eind van de eerste eeuw n. Chr. Vervolgens is het van belang te bezien in hoeverre deze ontwikkelingen ook van invloed zijn geweest op de verhouding tussen de christelijke gemeente uit de tijd van Johannes en het synagogale jodendom. De ontwikkeling van het judaïsme laat zich zo in twee fasen verdelen te weten: in de tijd van Jezus en in de eerste eeuw na Pasen.

¹ Ibid., pp. CVIII–CXI. Zie ook B. Olsson, ‘The History of the Johannine Movement’, in: *Aspects on the Johannine Literature. Papers presented at a conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala*, eds. Hartman e.a., June 16–19, 1986, pp. 27–43.

² Brown 1966, pp. CXV.

³ J.D.G. Dunn, *The Parting of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London 1991: ‘the axiomatic convictions round which the more diverse interpretations and practices of the different groups within Judaism revolved’, p. 35.

⁴ O.a. E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985, pp. 13–29, 380–451; idem, *Judaism. Practice & Belief 63 BCE–66 CE*, London 1992.

⁵ Dunn 1991, pp. 51, 52.

⁶ Sanders 1985, index ‘Pharisees’.

⁷ O.a. H. Falk, *Jesus the Pharisee*, New York, 1985.

C.1 Het judaïsme in de tijd van Jezus

Volgens Dunn waren er vier pijlers, waarop het vroege judaïsme was gebaseerd. Deze pijlers waren:

a. Het monotheïsme.

Iedere dag spreekt de gelovige jood het Shema uit: ‘Hoor, Israël, de Here is onze God; de Here is één’. (Deut. 6:4). Deut. 6:7 leert de gelovige jood hiermee om te gaan in zijn dagelijks bestaan. Iedere andere mening over de eenheid van God werd als blasfemie beschouwd en als de ernstigste misdaad, want daarmee werd de unieke majesteit van God, zoals ook aangegeven in de Thora, geschonden.

b. De uitverkiezing als verbondsvolk van God.

Israël als Gods verbondsvolk, zoals beloofd aan Abraham (Gen. 12:1–3; 15:1–6) uitgedrukt in verbondstermen in Deut. 15:17–21 en 17:1–8. Uitgewerkt in de belofte van bevrijding uit Egypte en van het beloofde land (6:20–25 en 26:5–10).

c. De Thora als gedragsregel binnen het verbond (‘convenantal nomism’).

De Thora is aan Israël gegeven als deel van Gods verbond, de gehoorzaamheid van Israël aan deze wet van Mozes is het antwoord van Israël aan God (4:1).

d. De tempel, als centrum van het nationale en religieuze leven.

De tempel vormde de reden voor het bestaan van Israël als een aparte eenheid binnen de hellenistische en Romeinse rijken. Deze pijlers vormden, aldus Dunn, de ‘axiomatische overtuigingen, waaromheen de meer uiteenlopende interpretaties en praktijken van de verschillende groepen binnen het judaïsme zich ontwikkelden’.³ Welke waren deze groeperingen, die zich binnen het judaïsme hebben ontwikkeld? In het begin van de eerste eeuw waren volgens Sanders⁴ en anderen binnen het judaïsme in Palestina een drietal geestelijke groeperingen te onderscheiden, te weten:

Sadduceeën, een groep aristocraten, voor een deel bestaande uit priesters, die leefden naar de joodse wet, zij het niet geheel in overeenstemming met de traditie van de Farizeeën. Zij geloofden niet in de opstanding der doden (Hand. 23:8). Hoewel in het vierde evangelie niet over de Sadduceeën gesproken wordt, blijkt uit de synoptische evangeliën, dat Jezus regelmatig met hen werd geconfronteerd (bv. Mat. 16:1,6,11,12; 22:23,34).

Farizeeën, priesters en leken, die de wet strikt navolgden en verder leefden volgens eigen tradities. Dankzij Flavius Josephus, het NT (vooral de synoptici) en de rabbijnse literatuur weten we veel van deze groep. Een belangrijk kenmerk van deze groepering was het belang dat zij hechtten aan de traditie van vorige generaties, die soms afweek van de wet van Mozes. In de Mishnah kunnen we hier veel over lezen. Deze traditionele opstelling werd verworpen door de Sadduceeën en vormde de basis voor de twistgesprekken met Jezus (o.a. Joh. 1:24; 4:1; 7:32,45–49; 8:3,13).

In christelijke kringen worden de Farizeeën veelal gezien als de belangrijkste tegenstanders van Jezus en verantwoordelijk voor zijn dood. Dunn⁵, in navolging van Sanders⁶ keert zich tegen het veelgehoorde vooroordeel, als zouden de Farizeeën bekrompen, vreugdeloze en wettische bemoeiallen geweest zijn, die Jezus haatten, omdat Hij vergeving en aanvaarding van de verworpenen predikte. Volgens sommigen was Jezus zelf een Farizeeër⁷.

Een ander argument tegen dit vooroordeel is gelegen in het feit, dat de Farizeeën bij geen van de evangelisten deel uitmaakten van de lijdensgeschiedenis van Jezus, maar wel de hogepriesters.¹ Dunn concludeert hieruit, dat het bij het proces tegen Jezus niet primair ging om de wet, maar om de tempel. Het was de Hoge Raad die Jezus veroordeelde onder voorzitterschap van Kajafas, in gezelschap van de partij van de Sadduceeën (Hand. 6:17). De Farizeeën komen in dit verhaal niet voor. Bovendien is Jezus gekruisigd, wat een Romeinse straf is.

De *Essenen*, een kleine groep binnen het judaïsme, over wie we veel te weten zijn gekomen dankzij de vondst van de Dode Zee-rollen. Hun leiders kwamen waarschijnlijk voort uit het huis van de hogepriester Zadok (Mat. 1:14), hoewel ook de Sadduceeën op dit punt een claim legden.²

Als vierde groep zouden hier nog de *Zeloten* genoemd kunnen worden, een partij in het joodse volk die haar bestaan dankte aan Judas de Galileër (Hand. 5:37) en zich tamelijk fanatiek tegen de Romeinse overheersing verzette en als laatste ten onder ging in de strijd bij Masada (± 73 n. Chr.)

C.2 Het judaïsme na Pasen

Na Pasen hebben zich binnen het judaïsme in Palestina en in de diaspora grote veranderingen voorgedaan. De hierboven genoemde vier axioma's van het judaïsme werden door de nieuwe beweging, die was voortgekomen uit de prediking van Jezus, in toenemende mate ter discussie gesteld en opnieuw gedefinieerd, tot deze niet meer geaccepteerd kon worden door de hoofdstroming van het judaïsme. Dit leidde onafwendbaar tot een proces van divergentie en scheiding der wegen. Na het verlies van de joodse oorlog, gevolgd door de verwoesting van Jeruzalem en de tempel (70 n. Chr.) kreeg dit proces een sterke impuls, toen de joodse leiders uit identiteitsoverwegingen en om de eenheid weer te herstellen, zich sterk gingen afzetten tegen deze dissidente groeperingen, zoals de christelijke joden.

Van de drie of vier groeperingen, die tot die tijd binnen het judaïsme hadden bestaan, bleven alleen nog de Farizeeën over. De andere drie gingen ten onder in de verloren strijd: de Essenen in Qumran toen dit werd verwoest door de Romeinen in 68 n. Chr., de Sadduceeën, die bij de verwoesting van de tempel hun economische en politieke macht kwijtraakten en de Zeloten, die omkwamen bij de verovering van de laatste verzetshaard bij Masada, omstreeks 73 n. Chr. Aan het eind van de eerste eeuw, na de ramp in 70 n. Chr., bleven de twee belangrijkste erfgenamen van het judaïsme over: het rabbijnse judaïsme als opvolgers van de Farizeeën en het christendom, in toenemende mate bestaande uit heidenen.

¹ L. Th. Witkamp, *Jezus van Nazareth in de gemeente van Johannes. Over de interactie van traditie en ervaring*, Kampen 1986, is van mening, dat het jodendom, zoals Johannes het tekent, een farizees gestempeld jodendom is, hoewel de Farizeeën vooral vóór het proces van Jezus een rol speelden en de hogepriesters vooral tijdens het proces (pp.364v).

² Sanders 1985, p.25.

³ Rabbijn Gamaliel II herschreef de Paaslam haggada en nam daarin verwijzingen op naar het Paasoffer in Jeruzalem en gebeden voor de restauratie van deze stad en het offersysteem in de tempel (W.D. Davies, 'Reflections on Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John', in: *Exploring the Gospel of John*, R.A. Culpepper e.a. (red). Louisville 1996, p.49).

⁴ Dunn, 1991, pp.232–259. Zie ook Davies 1996, die concludeert, dat de Farizeeën toch wel dominant waren (pp.51v).

C.3 Het rabbijnse judaïsme

Na de joodse opstand kregen de overgebleven Farizeeën toestemming van de Romeinen een rabbijnse school op te richten in Jamnia, een stad aan de kust van de Middellandse Zee. Deze school werd eerst geleid door Yohannan ben Zakkai, later door Gamaliel II. Hoewel de tempel, als een van de vier pijlers van het judaïsme was verwoest, bleef men hopen op een mogelijke herbouw.³ Men concentreerde zich echter op de Torah, wat leidde tot een proces van herinterpretatie, de ontwikkeling van de halacha, als gedragsregel voor Israël. Dit proces mondde omstreeks 200 n. Chr. uit in de Mishnah, wat weer de basis werd voor de Talmoed. Vanuit Jamnia probeerden de rabbijnen weer hun invloed op het toenmalige judaïsme te vergroten, allereerst in Palestina zelf, later ook op de diaspora. Bij dit enkele eeuwen durende proces hadden zij te maken met vele andere filosofieën en interpretaties binnen het judaïsme.

Na 70 n. Chr. was er dus zeker niet meteen sprake van een 'rabbijns judaïsme' als de enige herkenbare vorm van judaïsme. In de eerste decennia na 70 n. Chr. was er nog sprake van een grote diversiteit.⁴

C.4 Het vroege christendom

Het evangelie van Jezus Christus had z'n wortels in Judea in Palestina en vooral in de stad Jeruzalem. Het verbreidde zich snel door het Romeinse Rijk. Eén van de hoofdrolspelers in dit gebeuren was Paulus. We lezen daarover in zijn brieven en in het boek Handelingen. De eerste christenen waren joden die binnen de synagoge in Jezus gingen geloven. Zij werden de 'mensen van de weg' genoemd (Hand. 9:2; 19:9; 22:4 en 24:14) of nazoreeërs (Hand. 24:5) en bleven aanvankelijk als een aparte stroming naast de vele andere deel uitmaken van het jodendom van de eerste eeuw. Op den duur leidde dit tot een proces van vervreemding en afscheiding. Dit proces van crisis en scheiding, dat zich in de eerste decennia na Pasen binnen de synagoge heeft voltrokken heeft er uiteindelijk toe geleid, dat de christelijke joden nieuwe christelijke gemeenschappen vormden, daartoe gedwongen door een proces van excommunicatie, dat door de rabbijnen is ingezet. De vraag is echter hoe ernstig deze scheiding der wegen aanvankelijk is geweest. Heeft deze zich in eerste instantie beperkt tot excommunicatie, grondoorzaak voor het ontstaan van de eerste christelijke gemeente, of was hier ook sprake van vervolging en executie?

Volgens Dunn bestond in ieder geval binnen het judaïsme tot 70 n. Chr. niet direct zoveel weerstand tegen de ideeën van de christelijke joden met betrekking tot de opstanding van Jezus en het feit, dat men Hem als de Heer aanbad. Deze elementen pasten nog redelijk binnen de traditie van de joodse apocalyptische traditie en waren daarom nog niet al te zeer in strijd met het joodse monotheïsme, een van de pijlers van het judaïsme. Ook had men er niet zoveel problemen mee, dat joodse christenen Jezus als de Messias zagen.⁵ Met name de

⁵ Dunn 1991, pp.203–206. Zie ook De Boer 1996, die aangeeft, dat men tot na de joodse oorlog van 66–73 n. Chr. deel kon blijven uitmaken van de gemeenschap van de synagoge, terwijl men tegelijkertijd een discipel was van Mozes en van Jezus, totdat het decreet van excommunicatie deze beide soorten discipelschap onmogelijk maakte. Sprekend over 'het decreet van excommunicatie' doelt De Boer op de inhoud van 9:22, die naar zijn mening duidelijk refereert naar een formele overeenkomst of beslissing genomen door joodse autoriteiten, die erop gericht was joden, die beleden dat Jezus de Messias was, uit de synagoge te bannen (p.56).

periode na het rampjaar 70 n.Chr. tot ver in de tweede eeuw was bepalend voor de definitieve breuk tussen het rabbijnse judaïsme en de joodse christenen. Tegen de tijd dat het Evangelie van Johannes werd geschreven was er sprake van een officieel judaïsme, dat er steeds meer moeite mee had, dat joden Jezus als de Messias beleden.

Ook volgens Schoon is er aan het eind van de eerste eeuw nog geen sprake van een definitieve scheiding tussen de grootheden van ‘jodendom’ en ‘christendom’, maar zijn er heel verschillende ontwikkelingen gaande op verschillende plaatsen, zodat het beter is over ‘scheidingsprocessen’ te spreken. Weliswaar zijn er van deze processen reeds sporen in het NT terug te vinden, maar gaat het uiteindelijk over een proces, dat zich over enkele eeuwen uitstrekt. Wel stelt Schoon vast, dat het scheidingsproces werd versneld door de catastrofale gebeurtenissen in het jaar 70 n.Chr. toen Jeruzalem en de tempel werden verwoest en joodse leiders als Jochanan ben Zakkai en na hem Gamaliël II in Jamnia om de joodse identiteit te redden zich meer gingen afzetten tegen dissidente groeperingen, waaronder de christelijke joden. Schoon sluit zich aan bij o.a. Dunn¹, die de periode tussen de eerste en tweede joodse opstand (132–135 n.Chr.) als beslissend beschouwt voor de uiteindelijke scheiding tussen joden en christenen.²

Zeer verhelderend in dit verband is ook de bijdrage van Alexander, die tegenover de soms weinig objectieve benaderingen van joodse en christelijke zijde met betrekking tot het judaïsme in de eerste eeuw, zijn eigen onderzoeken plaatst, die erop wijzen, dat het rabbijnse jodendom vóór de derde eeuw n.Chr. zeker niet als identiek te beschouwen is aan het gewone jodendom. Dit was met name niet het geval in Palestina, waar de meerderheid van de joden tot aan de derde eeuw n.Chr. de autoriteit van het rabbinaat niet accepteerde. Pas veel later werd het rabbijnse jodendom het gewone jodendom.³

De vraag is nu in hoeverre deze scheiding tussen joden en christenen, die vanaf de eerste eeuw n.Chr. heeft plaatsgevonden voor de evangelist aanleiding is geweest zijn evangelie te schrijven en zich tot zijn gemeente te wenden. In zijn commentaar stelt Brown een viertal mogelijkheden aan de orde, te weten: als een geloofsverdediging tegen de sektariërs van Johannes de Doper, als argumentatie tegen de joden, als argumenten tegen christelijke ketterijen of als een aanmoediging voor gelovige christenen, heidenen en joden.⁴

Naar het inzicht van Brown zijn er sterke aanwijzingen, dat het Evangelie in eerste instantie is bedoeld om leden van de synagoge, die in Jezus geloven en daarom dreigen uit de synagoge verbannen te worden in hun geloof te versterken. Vandaar de sterke nadruk op Jezus als de Messias (20:31), wat de toetssteen was geworden om in de synagoge te kunnen blijven. Het thema van Jezus’ vervulling van de joodse instellingen en feesten zou als bemoediging kunnen dienen, ook al zou dat tot excommunicatie kunnen leiden.⁵ Daarnaast is duidelijk dat de oproep om vast te houden aan het geloof in Jezus als de Christus, de Zoon

van God, bedoeld is om bepaalde crises binnen de christelijke gemeente te bezweren. Het belangrijkste doel van het Evangelie is er dan ook op gericht de gelovige duidelijk te maken wat deze Jezus, in wie hij gelooft, betekent in termen van eeuwig leven.⁶

Wat de interne omstandigheden van de Johanneïsche gemeente betreft, laat Smalley in zijn boek uit 2001, maar vooral ook in een eerder gepubliceerd artikel⁷ zien, dat binnen de Johanneïsche gemeente een grote mate van verschil in denken was ontstaan tussen joden en niet-joden over de werkelijke identiteit van Jezus, waarbij de joden vooral moeite hadden met de goddelijkheid van Jezus en de niet-joden juist de goddelijkheid van Jezus benadrukten. De ene groep beoordeelde de christologie die Johannes hun leerde, als te ‘laag’, terwijl de andere deze juist te ‘hoog’ vond. Dit verschil in denken leidde tot verdeeldheid en desintegratie van de Johanneïsche gemeente, terwijl het juist de bedoeling van Johannes was hen bij elkaar te houden. Zijn oproep om de eenheid (17:11,21–23) en onderlinge liefde (15:12) te bewaren was dan ook uitermate relevant.⁸ De Johanneïsche gemeente werd dus verdeeld door deze twee extreme interpretaties van de identiteit van Jezus, de een die Jezus niet als God wilde aanvaarden, ingegeven door hun joodse achtergronden, de ander die niet kon accepteren, dat Hij alleen maar een mens zou zijn. Op heldere wijze laat Smalley ons zien, dat de evangelist zich bij het schrijven van zijn evangelie primair tegen deze beide extreme interpretaties van de identiteit van Jezus heeft gericht en daarbij deze bepaalde groep christenen op het oog moet hebben gehad, te weten zijn plaatselijke kerk, de Johanneïsche gemeente.⁹

Wat betreft de externe omstandigheden, waarin deze groep rondom de geliefde discipel verkeerde, valt veel te leren van schrijvers als o.a. Wengst¹⁰, Martyn¹¹, Meeks¹², De Boer¹³ en Dunn¹⁴, die met name de excommunicatie van christen-joden uit de synagoge als uitgangspunt hebben genomen voor het reconstrueren van de geschiedenis van de Johanneïsche gemeente. De vraag is echter wat deze excommunicatiemaatregel precies inhield.

C.5 Verbanning uit de synagoge

Bij sommige geleerden heeft de mening postgevat, als zou uit een bepaald aantal teksten uit het Evangelie van Johannes (9:22; 12:42; 16:2) afgeleid kunnen worden, dat joodse christenen in de eerste eeuw voor altijd uit de synagoge gebannen zouden zijn door middel van een formeel vonnis tot excommunicatie. Centraal in deze discussie staat de vraag of de overeenkomst, waarover o.a. gesproken wordt in 9:22 een formele maatregel betreft op enig moment genomen door een officieel joods lichaam of dat het alleen maar gaat om een onderlinge

¹ Dunn 1991, p.238.

² S. Schoon, *Onopgeefbaar verbonden. Op weg naar vernieuwing in de verhouding tussen de kerk en het volk Israël*, Kampen 1998, pp.37–58.

³ P.S. Alexander, “‘The Parting of the Ways’ from the Perspective of Rabbinic Judaism”, in: *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70–135* (ed. J.D.G. Dunn), Tübingen 1992, p.3.

⁴ Brown 1966, pp.LXVII–LXXIX.

⁵ Ibid., p.LXXV. Volgens Alexander (1992) vertegenwoordigden joodse christenen nog lang het christendom binnen de joodse gemeenschap ook al bestond een aanzienlijk deel van de christelijke gemeente uit niet-joden. Citaat: ‘So long as Jewish Christianity remained a significant presence within the Palestine Jewish community it is hard to talk of a final rupture’ (p.3).

⁶ Ibid, p.LXXVIII.

⁷ Smalley, okt. 1985–1986, p.105.

⁸ Ibid., 2001, pp.183–184. Daar tegen De Boer 1996, die de ‘two-front theorie’ van Smalley, die vooral gebaseerd is op 1 Joh. niet overtuigend vindt. (pp.237). Zie ook K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1992.

⁹ Smalley 2001, p.185, Zie ook Ollson 1986, die spreekt over ‘Johannine houses’, waar de geliefde discipel en andere leraren en tradenten bij elkaar kwamen, de zgn. Johanneïsche school. Rondreizende apostelen en profeten speelden een belangrijke rol bij het onderhouden van onderling contact (p.31).

¹⁰ Wengst 1992.

¹¹ Martyn 1977.

¹² Meeks 1972, pp.44–72.

¹³ De Boer 1996.

¹⁴ Dunn 1991², pp.230–258.

afpraak tussen de leiders van de synagoge op plaatselijk niveau (ἦδη συνετέθειντο = waren reeds overeengekomen) zonder enige officiële procedure van hogerhand. Van belang is hierbij de betekenis van het Griekse bijvoegelijk naamwoord ἀποσυνάγωγος in 9:22; 12:42 en 16:2 en de werkwoordvorm συνετέθειντο in 9:22.

Het begrip ἀποσυνάγωγος in 9:22, 12:42 en 16:2 heeft betrekking op een maatregel tegen joden, die in Jezus als de Messias gingen geloven. Deze maatregel hield in, dat de slachtoffers uit de synagoge verbannen werden (ἀποσυνάγωγος γένηται, 9:22), wat niet alleen een verbod inhield om de synagoge te betreden, maar ook een gedwongen afscheiding van de nationale en religieuze gemeenschap der joden tot consequentie had.¹ Het begrip συνετέθειντο (waren overeengekomen) in 9:12 is afgeleid van het werkwoord συντίθημι, wat de betekenis heeft van ‘het bereiken van een beslissing in een groepsdiscussie: het nemen van een beslissing door middel van een onderlinge overeenkomst’.² Wanneer we bezien hoe het woord συνετέθειντο (kwamen overeen) in Luk. 22:5 en Hand. 23:20 wordt gebruikt is er geen aanleiding aan te nemen, dat er in 9:22, 12:42 of 16:2 een andere betekenis aan gehecht zou moeten worden en dat daar sprake zou zijn van een maatregel tegen de Messiasbelijders die verder gaat dan een onderlinge afspraak tussen de Farizeeën in Jeruzalem om op te treden tegen hen, die openlijk beleden (ὁμολογήση), dat Jezus de Christus was (9:22). Analyse van de hoofdstukken 9 en 12 van het evangelie maakt duidelijk, dat de Farizeeën in Jeruzalem toonaangevend waren ten aanzien van het verzet tegen Jezus en zijn volgelingen en bereid waren tegen de opkomende Messiaanse beweging krasse maatregelen te nemen.³

Uit 12:42 zou men af kunnen leiden, dat er reeds een formeel besluit van het Sanhedrin was genomen, waardoor velen uit de oversten er niet meer voor uit durfden te komen, dat zij in Jezus geloofden. Zonder twijfel zal dit besluit van de Farizeeën bekendheid hebben gekregen in Jeruzalem. De angst om uit de synagoge verbannen te worden zat er diep in, bij hoog (12:42) en bij laag (9:22). Tijdens het Loofhuttenfeest was al gebleken hoe de joodse

autoriteiten (7:11) behoorlijke druk uitoefenden op het gewone volk. Uit angst voor repercussies van de zijde van de Farizeeën, durfde men zelfs niet meer vrijuit over Jezus te spreken (7:13).⁴ Dat het niet bij dreigementen zou blijven heeft de blindgeborene ondervonden. Toen hij het na zijn genezing tegenover de Farizeeën voor Jezus opnam, werd hij prompt uit de synagoge geworpen (9:34).⁵

Hoewel genoemde teksten dus geen aanwijzing geven, als zou er in de tijd van Jezus reeds sprake zijn van een formele excommunicatieprocedure, kan men zich toch afvragen of in de wijze, waarop de evangelist de situatie in Jeruzalem ten tijde van Jezus beschrijft en daarbij het begrip ἀποσυνάγωγος introduceert, niet een weerspiegeling zichtbaar wordt van de situatie, waarin de Johanneïsche gemeente zich bevond ten tijde, dat het Evangelie van Johannes tot stand kwam. Volgens sommige onderzoekers wekt de inhoud van de verzen 9:22 en 12:42 de indruk als zou er in de tijd van Jezus reeds sprake zijn van een formele excommunicatiebeslissing (hetzij plaatselijk hetzij op hoger niveau) van de zijde van de joodse leiders. Omdat pas jaren later een formeel excommunicatiedecreet is uitgevaardigd is hier, volgens deze schrijvers, sprake van een anachronisme, een terugprojectie door de evangelist.⁶

Deze visie komt o.a. tot uitdrukking in het zogenoemde ‘two-level-drama’, ontwikkeld door Martyn, waarin de blindgeborene uit 9:22 als het ware een dubbelrol speelt: als jood in Jeruzalem, genezen door Jezus en tegelijk de rol vervullend van de joden in de Johanneïsche gemeente, eind eerste eeuw, afgescheiden van de synagoge vanwege hun Messiaanse geloof op grond van een rabbijns decreet uitgevaardigd vanuit Jamnia.⁷

Sommige theologen, onder wie Culpepper⁸, Tomson⁹, De Boer¹⁰ en anderen¹¹, volgen Martyn in deze theorie, terwijl anderen, zoals Beasley-Murray¹², Bruce¹³, Ridderbos¹⁴ en Van Houwelingen¹⁵, van mening zijn, dat er geen reden is 9:22 te ‘updaten’ naar het eind van de eerste eeuw n. Chr.

¹ Vgl. Witkamp 1986, p.374.

² Bauer 2000: ‘to reach a decision in group discussion, *decide*, through agreement among themselves’, p.975.

³ H. Mulder, *De Uitsluiting uit de Synagoge*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van buitengewoon hoogleraar aan de Protestantse Theologische Faculteit te Brussel, Amsterdam 1972, p.10; Beasley-Murray 1987, p.154.

⁴ Ridderbos 1987, pp.301,396; Van Houwelingen 1997, p.211.

⁵ De vraag dient zich nog aan, waarom het in 9:22 de Ἰουδαῖοι zijn, waarvan de dreiging van excommunicatie uitgaat, terwijl het in 12:42 handelt om Φαρισαῖοι (Farizeeën), waarvan een dergelijke dreiging uitgaat naar de leden van het Sanhedrin, de Joodse Raad (ἄρχοντες). Dat hier geen sprake is van een tegenstelling, toont o.a. Von Wahlde aan, die na een grondig analyse tot de conclusie komt, dat hier sprake is van een typisch Johanneïsch woordgebruik, waarbij de term ‘Ἰουδαῖοι’ staat voor alle joodse autoriteiten (Farizeeën, hogepriesters en oversten; bv. 7:45–54; 9:16), van wie geen enkel onderscheid bestaat voor wat betreft hun vijandigheid ten opzicht van Jezus en zijn volgelingen (U.C. Von Wahlde, ‘The Johannine ‘Jews’: A Critical Survey’ in: *New Testament Studies*, vol.28, (1982), pp.33–60). Uit 9:13, 16 en 40 blijkt bovendien, dat het in dit hoofdstuk net als in 12:42 de Farizeeën zijn, die zich tegen Jezus keren, ook al worden zij in 9:22 Ἰουδαῖοι genoemd. Hetzelfde is overigens het geval in 7:11,15,32,35. Volgens meerdere schrijvers is er in die hoofdstukken dan ook sprake van synoniemen (zie o.a. J.Ashton, ‘The Identity and Function of the “Ἰουδαῖοι” in the Fourth Gospel’, in: *Novum Testamentum*, xvii, 1 (1985), pp.40–75 en Wengst 1992, p.42).

⁶ Onder wie Martyn 1979, pp.27–36, 64–81, 129–151; Witkamp 1986, pp.372v; P.J.Tomson, *Als dit uit de Hemel is ... Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in hun verhouding tot het jodendom*, Hilversum 1997, p.291; R.A. Culpepper, ‘Anti-Judaism in the Fourth Gospel as Theological Problem for the Christian Interpreter’, in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, R. Bieringer e.a. (eds), Assen 2001, p.74.

⁷ Een dergelijk besluit tot excommunicatie zou dan het gevolg zijn van het opnemen van de Birkath ha-minim (de bede tegen de ketters) in het joodse Achttingebed. Deze bede is mogelijk aan het eind van de eerste eeuw n. Chr., begin tweede eeuw, krachtens een formeel besluit vanuit het rabbijnse centrum in Jamnia onder rabbijn Gamaliël II toegevoegd aan het Achttingebed en erop gericht dat de ketters (dus ook zij die in Jezus als de Messias geloofden)

formeel en onherstelbaar van de synode afgescheiden moesten worden. Voor een uitgebreide analyse van de inhoud van de Birkath ha-minim zie o.a. P. Billerbeck, ‘Das Schemone-Esre’ in: *Kommentar zum Neuen Testament*, 4, hrsgb. von H.L. Strack en P. Billerbeck, München (1928), pp.212–213; W. Schrage, ‘ἀποσυνάγωγος’, in: G. Kittel, hrsgb. von G. Friedrich, 7 Band, (1964), pp.845–850; Zie ook J.W. van Henten, ‘Christenen binnen en buiten het jodendom’ in: *Jodendom en vroeg christendom: continuïteit en discontinuïteit*, T. Baarda e.a. (red.), Kampen 1991 (pp.137–161), die van mening is, dat de veronderstelling dat er een relatie zou bestaan tussen Johannes en de Birkath ha-minim berust op de verkeerde aanname, als zou het in 9:22; 12:42 en 16:2 niet om een plaatselijke synode gaan maar om de gemeenschap van het gehele volk. Bovendien berust deze aanname op het bagatelliseren van de verschillen tussen de gang van zaken volgens de evangelist Johannes en die volgens het Achttingebed (pp.158v). Volgens Alexander 1992 kan de Birkath ha-minim met enig vertrouwen gedateerd worden in de eerste helft van de tweede eeuw n. Chr. (p.7). Zie ook P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, pp.45–55; B.W.J. De Ruyter, *De gemeente van de evangelist Johannes: haar Polemieek en haar Geschiedenis*, Delft 1989, p.11; J. Frey, ‘Das Bild “der Juden” im Johannesevangelium’, in: Labahn 2004, pp.38–45.

⁸ Culpepper 2001, p.74. In: idem, 1987 spreekt Culpepper van een ‘collapsing or compressing of narrative time’, die de theorie Van Martyn zou kunnen ondersteunen (p.68 + voetnoot 21).

⁹ Tomson 1997, p.291.

¹⁰ De Boer 1996, p.32.

¹¹ Zoals ook S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1972, pp.144v en Barrett 1978, p.361.

¹² Beasley-Murray 1987, p.154.

¹³ F.F. Bruce, *The Gospel of John*, Basingstoke 1983, pp.215v.

¹⁴ Ridderbos 1987, deel I, pp.396–398.

¹⁵ Zie Van Houwelingen 1997, die aangeeft, dat het gebruik van het woordje ἦδη (reeds) in 9:22 erop wijst, dat Johannes niet terugprojecteert, maar terugverwijst. De maatregel van de Joden zou later uitgroeien tot een officiële procedure, maar reeds in een vroeg stadium kon de belijdenis van Jezus als Messias iemand in een sociaal-religieus isolement brengen (p.212). (Cursivering door van Houwelingen).

In het kader van dit onderzoek acht ik het weinig zinvol mij in deze tweestrijd te mengen. Behalve dat het Evangelie zelf onvoldoende exegetische aanknopingspunten biedt voor een keuze voor een van beide standpunten, geeft de schaarse literatuur, die over dit onderwerp is verschenen, evenmin een duidelijk beeld.¹ Een conclusie die daaruit voortvloeit, is vervolgens, dat het tekstmateriaal evenmin enig houvast biedt voor een reconstructie van de wijze, waarop een eventuele Johanneïsche gemeente is ontstaan.²

Er zijn echter ook andere meningen over de bedoelingen van Johannes als schrijver van het vierde evangelie. De suggestie van Barrett, als zou het gemakkelijk denkbaar zijn, dat Johannes het evangelie vooral voor zichzelf geschreven heeft, ongeacht de vraag of het ook door anderen gelezen werd, achten wij weinig overtuigend.³ In ieder geval zijn in het Evangelie geen aanwijzingen te vinden voor een dergelijke suggestie.

Ook de uitleg van H. Kuitert, als zou het Evangelie slechts bedoeld zijn als opvulling voor een hiaat in de kennis van de Johanneïsche gemeente, erop gericht meer informatie te geven over Jezus, die daar al gepredikt werd, gaat geheel voorbij aan wat Johannes zelf in 20:30,31 als doel van zijn evangelie heeft weergegeven.⁴ Grässer denkt dat Johannes niet alleen uit pastorale overwegingen zijn Evangelie heeft geschreven, maar ook vanuit een zekere bezorgdheid over de verwereldlijking van het christendom. Vandaar dat we het vierde evangelie kunnen zien als een van de eerste pogingen, de aanspraak op absolute waarheid van het christendom theologisch te fixeren.⁵

Duidelijke exegetische analyses van onderzoekers als Smalley⁶, Schnackenburg⁷, Meeks⁸ en De Jonge⁹ leiden echter tot de overtuiging, dat het vierde evangelie vooral geschreven is voor intern gebruik binnen de Johanneïsche gemeente, bedoeld om de identiteit van Jezus in al haar aspecten en implicaties zichtbaar te maken. Het gaat de evangelist erom de joodse en niet-joodse christenen in zijn gemeente in hun geloof te versterken en hen te laten zien hoe zij zich zouden kunnen verweren in het joods-christelijke debat. De Jonge ziet de gemeenschap van gelovigen vooral ook als de plaats, waar het ware inzicht en de ware kennis wordt gegarandeerd, bewaard en verdiept door de activiteit van de Geest, zoals de hoofdstukken 13–17 laten zien. Het Evangelie is niet alleen geschreven om een legitimatie te vinden voor het stichten van een eigen christelijke gemeente en christologische motieven te ontwikkelen om de afscheiding van de synagoge en te verklaren en te verdedigen.

In belangrijke mate gaat het ook om het formuleren van een duidelijk christelijk standpunt in de christologische discussie binnen de Johanneïsche gemeente, in het bijzonder ten aanzien van de christelijke argumenten, die in het algemeen in het debat tussen christenen en joden worden aangevoerd. Vandaar dat ‘de Joden’ in het vierde evangelie niet alleen joden betreft, maar ook de typische vertegenwoordigers van de externe wereld: de κόσμος. Zonder twijfel, aldus de Jonge, is het vierde evangelie geschreven in een specifieke situatie, maar niet noodzakelijkerwijs voor die situatie.¹⁰

Dit sluit aan bij het standpunt van Ridderbos, die veronderstelt, dat de scherpe confrontatie en polemiek met ‘de Joden’, zoals zichtbaar in de hoofdstukken 3, 5–10 en vooral hoofdstuk 8, mede in verband gezien moet worden met de bedreigde positie van de latere christelijke gemeente na de verwoesting van Jeruzalem, in haar confrontatie met het opkomend rabbijns judaïsme. Daarin zou, volgens Ridderbos, een verklaring kunnen liggen voor de sterk op de identiteit van Jezus, als de Christus, de Zoon van God, geconcentreerde aandacht van het vierde evangelie. In die confrontatie ging het immers in toenemende mate over de kernvraag, die kerk en synagoge verdeeld hield (en houdt!): was Jezus de Christus?

Aan de andere kant draagt Ridderbos echter het standpunt uit, dat deze christologische concentratie niet al te zeer gerelateerd moet worden aan één bepaalde situatie in één bepaalde Johanneïsche gemeente, als zou daarin de eigenlijke sleutel tot het verstaan van het vierde evangelie gelegen zijn. In dat kader neemt Ridderbos duidelijk afstand van de ‘two-level theory’ van Martyn, waarin hij een verenging van de Johanneïsche doelstelling ziet en een vervaging van het eenmalige (‘historische’) Jezusbeeld.¹¹

D Karakter

De vervolgvraag luidt nu: in hoeverre heeft de boven geschetste situatie het karakter en de inhoud van het Evangelie bepaald? Heeft de hierboven beschreven crisissituatie binnen de Johanneïsche gemeente en het schisma tussen die gemeente en de synagoge bewust of onbewust een rol gespeeld bij het formuleren van het Evangelie? In hoeverre heeft Johannes in zijn weergave van de historie en van de feiten rondom de persoon van Jezus zich laten leiden door zijn theologie? Heeft hij onder invloed van de omstandigheden, waarin hij en zijn gemeente verkeerden aan het eind van de eerste eeuw, in zijn evangelie een sfeer geschapen, die meer paste bij zijn eigen situatie en die van zijn gemeente dan bij de situatie van vóór Pasen? In feite gaat het om de vraag in hoeverre er in het vierde evangelie nog sprake is van een zekere mate van continuïteit tussen de historische Jezus, die leefde in Palestina aan het begin van de eerste eeuw en de kerygmatische Christus, over wie Johannes zoveel jaren later in zijn evangelie schrijft.

Volgens de dogmaticus Kuitert is die continuïteit bij de totstandkoming van het vierde evangelie volledig verloren gegaan. Daardoor is het ook mis gegaan in de christologie doordat de kerkelijke Christus los is komen te staan van de historische Jezus en in de lucht is komen te hangen. Wat is overgebleven is een stuk gemeentetheologie, zonder dat er nog een directe lijn blijft lopen van Jezus van Nazareth naar de verkondigde Christus van de kerk. Het vierde evangelie is, volgens Kuitert, een geschrift geworden dat wel over Jezus gaat, maar geen enkele tekst bevat van Jezus zelf. Het bevat slechts de geloofsopvatting van de eerste christelijke gemeente, geschreven in belijdenistaal. Wat is overgebleven is een geheel eigen, van de synoptici afwijkend, theologisch traktaat, waarin Johannes als redacteur een Jezus in geloofsverpakking heeft neergezet, die allerlei uitspraken doet, die Hem in de mond zijn gelegd en die de theologische doelstelling van Johannes moeten dienen.¹²

¹ D.R.A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge 1967, pp.48–54.

² Vgl. o.a. De Ruyter 1989, pp.3–9.

³ Barrett 1955, p.115.

⁴ H.M. Kuitert, *Jezus: nalatenschap van het christendom. Schets voor een Christologie*, Baarn 1998, p.76.

⁵ E. Grässer, ‘Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium’, in: *New Testament Studies* 11, 1964, p. 90.

⁶ Smalley 2001, pp.181–185.

⁷ R. Schnackenburg, ‘Die Messiasfrage im Johannesevangelium’, in: Blinzler 1963, pp. 257–264.

⁸ Meeks 1972, pp.44–72.

⁹ Vgl. M. de Jonge, ‘Jewish Expectations about the “Messiah” according to the Fourth Gospel’, in: *New Testament Studies*, 19 (1973), pp.246–270.

¹⁰ Ibid., pp.264v.

¹¹ Ridderbos 1987, deel 1, pp.20,21. Zie de kritische kanttekeningen bij deze overwegingen van de zijde van M.J.J. Menken, 1993, pp.296–297. Hoofdbezwaar van Menken is, dat Ridderbos de verbanning uit de synagoge (9:22) probeert te situeren binnen de scope van Jezus’ aardse bediening en zijn bezwaar tegen de ‘two-level-theory’ van Martyn.

¹² Kuitert 1998, pp.60–89.

De theoloog S. Schoon, die de christologie vooral beziet vanuit de joods-christelijke ontmoeting, acht deze continuïteit tussen de Jezus Christus van de christelijke gemeente en de jood Jezus van Nazareth, die leefde in Palestina aan het begin van de eerste eeuw, juist van groot belang. De christelijke gemeente die probeert in de wereld van vandaag de weg van Jezus te begaan, houdt niet anders over dan een ideologie als zij zich niet voortdurend oriënteert aan de oorsprong van die weg, zoals die eenmaal begonnen is met het optreden van Jezus van Nazareth temidden van het joodse volk. Een gemeente die het zicht verliest op de jood Jezus zal vroeg of laat ophouden een christelijke gemeente te zijn.¹ Voor dit bezwaar tegen het ‘ontjoodsen’ van Jezus vindt Schoon steun bij Dunn, die overigens van mening is, dat het ontstaan van de kloof tussen de joodse Jezus en de Jezus zoals beleden in het latere christendom niet alleen veroorzaakt is van de zijde van de christelijke gemeente, een proces, dat al bij Paulus begint, maar ook van de zijde van hen die Jezus te absoluut en te geïsoleerd plaatsen in de joodse traditie. Met het risico, dat er een kloof ontstaat tussen de (Joodse) Jezus en de (christelijke) Paulus.²

In zijn belangwekkende dissertatie uit 1986 schept Witkamp een overtuigend beeld van de wijze, waarop de vierde evangelist bij het schrijven van zijn evangelie met de overlevering is omgegaan.³ Hierbij was geen sprake van een ten behoeve van zijn theologie zorgeloos omgaan met de scènes, die hem zijn overgeleverd of een drastisch corrigeren daarvan. Eerder was er sprake van een werkwijze, die we zouden kunnen typeren met termen als *selectie*, *transpositie*, *transformatie* en *interpretatie*. Deze werkwijze was erop gericht de zeggingskracht van de tekst te vergroten en zo duidelijk en precies mogelijk aan te geven, wie Jezus eigenlijk was en is. Dat Johannes zich bij het hanteren van de beschikbare overlevering de nodige vrijheid permitteerde, was dus niet bedoeld om door hemzelf ontwikkelde theologische gedachten over de persoon en de missie van Jezus te onderbouwen (een naïeve vermenging van de eigen interesses en de traditie), maar om, trouw aan de openbaring van de Heilige Geest (κατὰ πνεῦμα) later gegroeide inzichten en ervaringen te verdisconteren in het verhaal over Jezus. Volgens Witkamp niet alleen een toegestane, maar ook een noodzakelijke manier om over Jezus te schrijven.

Daarbij dienen we te onderkennen, dat wat de Johanneïsche gemeente aan conflicten heeft meegemaakt, blijktens vele perikopen in het Evangelie, in niet mindere mate door Jezus zelf is meegemaakt. Net als later de christen-joden in en buiten de synagoge discussieerde Jezus over zijn Messiasschap en Zoonschap. Meer dan de Johanneïsche gemeente werd het leven van Jezus gekenmerkt door vervolging, dreiging van steniging en onbegrip van de zijde van zijn tegenstanders. De geschiedenis van Jezus is de openbaring van *de* werkelijkheid, waarop alle volgende ervaringen betrokken blijven.⁴ Witkamp pleit er daarom voor niet te spreken over ‘terugprojectie’, wat toch een zekere mate van discontinuïteit veronderstelt tussen wie Jezus was en hoe men Hem later is gaan zien. Daarom zou men beter kunnen

spreken van ‘explicatie’ om aan te geven, dat de evangelist zich bewust is geweest geschiedenis te schrijven onder het licht van de Parakleet en met gebruikmaking van de kennis en ervaringen die hij later heeft opgedaan. Immers de verhoogde en de aardse Heer zijn dezelfde en de Geest verkondigt alleen maar en roept in herinnering, wat van Jezus zelf komt (14:26 vgl. 16:14).⁵

Ook De Boer onderstreept het belang van de werking van de Geest bij de totstandkoming van het Evangelie van Johannes, wat tot een werkelijk begrip leidt van wie Jezus is en het heil, dat Hij brengt. Hij ziet het verhaal van Jezus, zoals beschreven in het Evangelie daarom als een *terugblik* op zijn leven, bediening en sterven, verteld onder het voortdurende bewustzijn van zijn opstanding, hemelvaart en terugkeer als de Geest-Parakleet. Toen Johannes het verhaal van Jezus van vóór Pasen in zijn Evangelie beschreef, was hij zich ten volle bewust van het verhaal van de Jezus van ná Pasen.⁶

Ook Dunn ontkent, dat er in het Evangelie sprake zou zijn van een volledige discontinuïteit tussen wat Jezus van zichzelf wist en als z’n eigen bediening zag en wat daarover o.a. door Johannes na Pasen is aangenomen. Jezus wist zich de gezondene van de Vader (Mat. 10:40; Luk. 10:16), de eschatologische profeet, van wie Jesaja 61:1–2 spreekt (Luk. 4:18; Mat. 5:3–4; 11:5). Hij gebruikte vaak profetische formuleringen, zoals: ‘Zo spreekt de Here’ en ‘Ik beveel u’. In z’n spreken en handelen toonde hij zich volkomen bewust van z’n eigen autoriteit, die hij aan de autoriteit en macht van z’n Vader, als diens eschatologische woordvoerder, ontleende. Op basis van deze autoriteit predikte hij zonder enige formele vooropleiding, verrichtte hij wonderen en riep hij allerlei individuen op hem te volgen als z’n discipelen en gaf deze door God verleende autoriteit aan hen door. In deze prediking is, volgens Dunn, weliswaar sprake van een soms aanzienlijk vrije uitwerking van wat aan Johannes is overgeleverd, maar stelt hij eveneens vast dat het Evangelie diep geworteld is in die traditie. Dat blijkt ondermeer uit de geografische details, gewoonten, uitgebreide schildering van gebeurtenissen, zoals bv. het lijdensverhaal, individuele gesprekken en speciale thema’s of gebeurtenissen.

Er valt ook een hoge mate van vastheid te onderkennen in de brede schets van het verhaal, de thema’s en in de gesprekken. Kennelijk waren er bepaalde vaste elementen te vinden in het proces van mondelinge overlevering, waaromheen het verhaal door Johannes is uitgewerkt en naverteld. We kunnen er, volgens Dunn, van uitgaan dat Johannes zich steeds heeft laten leiden door deze vaste punten in de vroegere overlevering en aan de samenhang binnen het raamwerk van het Evangelie heeft vastgehouden. In die zin kan het Evangelie beschouwd worden als een voorbeeld van hoe de Jezus-traditie plaatsvindt en hoort plaats te vinden.⁷ In een studie van de verschillende kerygmata in het Nieuwe Testament komt Dunn dan ook tot de conclusie, dat Johannes in de verkondiging van zijn kerygma de historische Jezus en de verhoogde Jezus dicht bij elkaar heeft gehouden dan enige andere nieuwtes-

¹ S. Schoon, *De Weg van Jezus. Een christologische heroriëntatie vanuit de joods-christelijke ontmoeting*, Kampen 1991, p.65.

² Dunn 1991², pp.5–17.

³ Witkamp 1986, pp.246–251.

⁴ Ibid., pp.249v.

⁵ Ibid., pp.247v. Zie ook R.J. Campbell, ‘Evidence for the Historicity of the Fourth Gospel in John 2:13–22’, in: Livingstone 1982, pp.101–120, in het bijzonder pp.102–103.

⁶ De Boer 1996: ‘One may conclude with some confidence, that the Gospel of John was itself written under guidance and tutelage – inspiration if you will – of the Spirit. The spirit was effective in the composition of the Gospel, enabling genuine understanding of Jesus and of the salvation he brings. In short, the story of Jesus in John is a

retrospective retelling of Jesus’ life, ministry, and death, told with the constant recognition of its outcome in his resurrection, ascension, and return as the Spirit-Paraclete. The story of the pre-Easter Jesus is told with full awareness of the story of the post-Easter Jesus’ (p.53).

⁷ J.D.G. Dunn, ‘John and the Oral Gospel Tradition’, in: *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, H. Warnsbrough (ed.), Sheffield 1991, pp.351–379. Zo ook Brown 1966: ‘We believe that the evangelist rooted this existential goal in a picture of Jesus that had not only historic but also historical value’ (p.XLIX) en E.D. Johnston, ‘The Johannine Version of the Feeding of the Five Thousand – an independent Tradition?’, in: *New Testament Studies* 8 (1961–1962), pp.151–154, die de spijziging van de vijfduizend ziet als een voorbeeld van een onafhankelijke, betrouwbare weergave van een historische gebeurtenis, waarin Johannes dicht bij wat hem is overgeleverd dan de andere evangelisten (p.154).

tamentische schrijver. In tegenstelling tot de aanhangers van het docetisme, legt Johannes een veel sterkere nadruk op de historische actualiteit van het leven van Jezus op aarde.¹

Ridderbos veronderstelt, dat Johannes bij het schrijven van zijn evangelie voortbouwde op de reeds bestaande en bekende traditie. Als direct betrokkene liet hij aan zijn gemeente de authentieke overlevering van Jezus zien en stelde deze op schrift als de grondslag waarop zij haar geloof kon bouwen en waarvan ze haar heil kon verwachten (vgl. 20:31). Wat Johannes in zijn slotverklaring zegt te vertolken is niet het geloof van de gemeente in haar opgestane Heer met de bedoeling om dat aan anderen door te geven. Veeleer gaat het om het apostolische getuigenis van Jezus' historische zelfopenbaring als de Christus, de Zoon van God, als de grondslag, waarop dat geloof rust. Het gaat hier om het fundamentele inzicht, dat ook voor het vierde evangelie geldt, dat het geloof niet het verhaal, maar het verhaal het geloof heeft voortgebracht.²

Wat, volgens Ridderbos, niet wegneemt dat bij Johannes de prioriteit in belangrijke mate in de directe en uitdrukkelijke interpretatie van de historische kennis ligt. We zien dat direct bij de proloog, waarin Johannes duidelijk maakt in welk licht hij 'het leven van Jezus' heeft verstaan en ook door zijn lezers verstaan wil hebben nl. als de vleeswording van het Woord, dat in den beginne bij God was en God was. Een verhaal, handelend over de wonderen van Jezus, waaruit het volstrekt unieke van Jezus' zending blijkt, zowel in de persoonlijke 'christologische' als in de 'soteriologische' zin van het woord en daarom ook scheiding brengend tussen geloof en ongeloof. Een verhaal ook, waarin de vele ontmoetingen en gesprekken van Jezus inzicht geven in zijn ware identiteit.³

Morris daarentegen onderkent dat er in het vierde evangelie sprake is van discontinuïteit, waar het de dood en opstanding van Jezus betreft. Deze gebeurtenissen ziet hij als de oorzaak voor de discontinuïteit tussen de prediking van de vroege kerk en die van Jezus. De prediking van de vroege kerk is niet hetzelfde als de prediking van Jezus. De dood en opstanding van Jezus waren voor het ontstaan van de christelijke gemeente van cruciaal belang. Maar Jezus zelf kon niet zoals de kerk dat kon, een beroep doen op mensen op basis van zijn dood en opstanding, want die moesten nog plaatsvinden. In die zin was er dus sprake van discontinuïteit. Dat verklaart ook, waarom in de moderne theologie die discontinuïteit zo wordt benadrukt. Hierbij gaat men echter voorbij aan het feit, dat de eerste christelijke gemeente bestond uit toegewijde christenen, die het heil in Jezus Christus serieus namen en daarom zijn geschiedenis. Als Jezus een andere persoon zou zijn geweest dan degene die in het kerygma wordt beleden, zou er sprake zijn van een zinloze paradox en een ongeloofwaardig evangelie. Wat voor reden zou Johannes kunnen hebben het heil in Jezus Christus te proclameren door een serie valse uitspraken te ponen over het leven van een man, die of nooit geleefd heeft of geheel anders dan beschreven?⁴

Het is duidelijk dat hier met betrekking tot de continuïteit tussen de historische Jezus en de verkondigde Jezus het laatste woord nog niet gezegd is. Tegenover de conclusies van Kuitert staan, zoals blijkt, vele reacties van geleerden van diverse disciplines, die hem op hun vakgebied aanspreken en soms in niet mis te verstane bewoordingen.⁵ Het zou in het kader van deze studie te ver voeren deze polemieken op de voet te volgen. Niettemin blijft de vraag: Wat heeft het zo bijzondere taalgebruik en de literaire stijl van het vierde evangelie bepaald?

Volgens Martyn weerspiegelt de literaire geschiedenis achter het Evangelie in grote mate de geschiedenis van een enkele gemeenschap die over een periode van enige duur zijn eigen en bijzondere identiteit heeft weten te handhaven en er ook een in hoge mate symbolisch idioom opna hield met vele uitdrukkingen die alleen voor haar te begrijpen waren. Het ging om een gemeenschap van ingewijden. Johannes heeft z'n evangelie voor hen geschreven in voor hen begrijpelijke taal.⁶ Het ging erom, dat de evangelist z'n gezichtspunt op een duidelijke wijze kon overdragen aan de lezer. En dat gebeurde in een stijl, waarin de volgorde van gebeurtenissen, de plot, de gebruikte narratieve middelen en strategieën aan het verhaal van Jezus een heel bijzonder karakter verleenden. Onderdeel van deze narratieve stijl zijn de verschillende thema's, zowel voorkomend in de tekst zelf (plot, setting, personages, dialoog) ieder met een eigen betekenis en uitleg, als in hun onderlinge verwevenheid, als thematische bewegingen. Kennis van deze narratieve stijl werpt volgens Tovey ook een geheel ander licht op vele van de te constateren disjuncties, breuken en andere aporias die de lezer opvallen bij het lezen van het verhaal en die in sommige gevallen juist onderdeel zijn van die stijl.⁷

E Het evangelie en zijn bronnen

Welk materiaal stond Johannes ter beschikking toen hij z'n evangelie schreef en in welke mate heeft hij daar gebruik van gemaakt? Er is een tijd geweest, dat men er nog vanuit ging, dat Johannes het evangelie heeft geschreven op basis van wat hij zich herinnerde uit de tijd van Jezus met als enige hulp de aansporing van z'n vrienden en collega's om die herinneringen op papier te zetten. Sindsdien heeft veel onderzoek uitgewezen, dat Johannes niet alleen uit z'n herinnering heeft geput, maar bij het formuleren van zijn evangelie mogelijk ook uit andere bronnen heeft geput. De vraag is uit welke bronnen en in welke mate? Wat zijn de historische wortels van het vierde evangelie?

Daarvoor komen allereerst de andere evangeliën in aanmerking. Zij zijn eerder geschreven en gaan ook over het leven van Jezus. Toch zijn veel geleerden het erover eens, dat het

¹ J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London 1977, pp.27–28; S. Barton, 'The Believer, the Historian and the Fourth Gospel', in: *Theology*, July/August 1993, pp.289–302. Citaat Barton: 'For John the Jesus of history and the Christ of faith are one and the same; and the challenge to the reader of the Gospel, in every epoch, is to believe that this is so (p.301).

² Ridderbos 1987, Deel I, p.17.

³ Ibid., p.19. Zie in dit verband M.J.J. Menken, 'The Christology of the Fourth Gospel. A Survey of Recent Research', in: De Boer 1993, pp.292–320, die Ridderbos verwijt, dat hij teveel uitgaat van het ooggetuigenchap van de evangelist Johannes, wat tot een exegese leidt, gebaseerd op een hoge mate van historiciteit. Hij accepteert daarom niet dat Johannes' interpretatie van de geschiedenis van Jezus zowel refereert aan de bediening van de aardse Jezus als aan de gebeurtenissen later in de Johanneïsche gemeenschap. In de ogen van Menken ruimt Rid-

derbos te weinig ruimte in voor de werking van de heilige Geest, als de hermeneutische kracht achter het Evangelie van Johannes. Met als gevolg, dat Ridderbos niet inziet hoe Johannes het verhaal over Jezus tot een werkelijkheid maakt voor zijn gemeenschap zonder daarbij het feit te verwaarlozen, dat de bediening van Jezus een unieke gebeurtenis is (pp.296–297).

⁴ Morris 1969, pp.99–112.

⁵ Zie met name de bijdragen van A. van de Beek, C. van der Kooi en M.H. de Lange in: A.A. van Houwelingen e.a. (red.), *Jezus bij Hoog en Laag. De christologie van Van de Beek en Kuitert*, Leidse Lezingen, Kampen 1999, pp.25–33 en pp.143–150.

⁶ Martyn 1977, p.150.

⁷ Tovey 1997, p.99–115.

Evangelie van Johannes onafhankelijk van de andere tot stand is gekomen.¹ Een standpunt dat we ook aantreffen in de meeste commentaren, zoals bv. die van Brown, Schnackenburg, Morris, en Lindars.² Van recente datum is de dissertatie van Brouns-Wewerinke, die op grond van een uitgebreide literair-historische analyse van Joh. 18:28–19:16a tot de conclusie komt, dat er voldoende aanwijzingen zijn, dat Johannes de synoptische verslagen in hun eindredactionele vorm kende en heeft benut.³ Zij baseert dit op de inhoudelijke en letterlijke overeenkomsten die aanwijsbaar zijn in Johannes en de synoptici, maar betreft in haar overwegingen niet de mogelijkheid, dat deze overeenkomsten voortkomen uit een gemeenschappelijke, eventuele mondelinge bron, zoals Brown veronderstelt.⁴

Tot nu toe heeft het onderzoek naar de mogelijke bronnen van het vierde evangelie weinig overeenstemming opgeleverd. Moody Smith spreekt dan ook van een ‘morass of conflicting views’.⁵ Een overtuigende benadering treffen we aan bij Dunn, die het Evangelie eerst op z’n eigen karakter en specifieke kenmerken beziet en in z’n historische context plaatst, alvorens naar de mogelijke bronnen ervan te kijken.⁶ Zijn conclusie is dat, gezien het karakter van het vierde evangelie met z’n hoge christologie, waarin de incarnatie van de Logos/Wijsheid centraal staat en de ontwikkelingen binnen de Johanneïsche gemeenschap binnen de vijandige rabbijns-judaïstische context van na 70 n. Chr., het zeer onwaarschijnlijk is, dat Johannes gebruik gemaakt heeft van andere dan mondelinge bronnen.⁷ Het vierde evangelie wordt gekenmerkt door een grote mate van vrijheid en onafhankelijkheid van de andere evangeliën en is geschreven in een stijl, die sterk afwijkt van de karakteristieke onderwijzende stijl van de synoptici en kan daarom vrijwel geheel toegeschreven worden aan de evangelist zelf.⁸ Deze geheel eigen wijze van omgaan met de beschikbare bronnen met z’n grote diversiteit weerspiegelt volgens Dunn duidelijk de situatie van toerusting in de vroege kerk, waar de herinneringen aan Jezus mondeling voortleven in bepaalde vaste details en in een geheel van gegevens, dat aangepast kan worden aan een wisselende context. Deze informatie wordt woord voor woord in herinnering gebracht en doorgegeven, zonder dat er sprake is van enige controle van enige groep officieel erkende leraren of apostelen.⁹ De conclusie van Dunn is duidelijk: Johannes heeft uitsluitend geput uit z’n eigen geheugen en wat hem verder mondeling is aangereikt vanuit en in gesprek met de Johanneïsche gemeenschap. Zijn er dan wellicht nog andere bronnen, die Johannes heeft gebruikt?

¹ Zie o.a. P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938; C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, pp.140–144; D. Moody Smith, ‘The Sources of the Gospel of John: An Assessment of the present State of the Problem’, in: *New Testament Studies* 10 (1963–1964), pp.336–351; Idem, *John among the Gospels*, Minneapolis 1992, pp.167–169; H. Conzelmann, *Gründriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1992, pp.364–366. Zie ook Weidemann 2004, die vaststelt, dat de evangelist in ieder geval bij het weergeven van de lijdens- en Paaslamoverleveringen geen gebruik gemaakt heeft van een of meerdere synoptici (p.222).

² Brown 1966,1970; B. Lindars, *The Gospel of John*, London 1972. Daarentegen Barrett 1987, die aan de hand van een lange opsomming van episodes, meent aan te kunnen tonen, dat Johannes zeker Markus, maar waarschijnlijk ook Lukas als bronnen heeft gebruikt (pp.15–21).

³ Brouns-Wewerinke 2002. Zo ook I.D. Mackay, *John’s Relationship with Mark*, Tübingen 2004: ‘To serve his own agenda and theology, John has systematically stood Mark’s most effective strategies on their head’ (p.303).

⁴ Zie R.E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, vol.1, New York 1994, pp.75–93.

⁵ Smith 1963–1964, p.348.

⁶ J.D.G. Dunn, ‘Let John be John. A Gospel for Its Time’, in: Stuhlmacher 1983, pp.309–339.

⁷ Ibid., p.338v.

⁸ Dunn 1991, pp.351–379.

⁹ Ibid., p.373. Zo ook W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zollikon 1958, p.174.

Hoewel in een groot deel van de vorige eeuw de meningen over het vierde evangelie in wetenschappelijke kringen nog heen en weer slingerden tussen ‘het meest hellenistische’ of ‘het meest joodse’, is de balans sindsdien duidelijk doorgeslagen ten gunste van het laatste.¹⁰ Nadat geleerden als Bultmann¹¹ en Dodd¹² nog vasthielden aan mogelijk gnostische of hellenistische bronnen, bestaat er inmiddels bij de meeste Bijbelgeleerden geen twijfel meer over de vraag of de evangelist Johannes bij het schrijven van zijn evangelie gebruik gemaakt heeft van joodse en oudtestamentische bronnen.¹³ We zouden er nog meer recente schrijvers aan toe kunnen voegen, zoals: Nieuwenhuis¹⁴, Ridderbos¹⁵, Duvekot¹⁶, Schoon¹⁷, Menken¹⁸, Van Houwelingen¹⁹ en Den Heyer²⁰, allen van Nederlandse huize.

F Het Evangelie als eenheid

Toen Bultmann in zijn commentaar *Das Evangelium des Johannes* de zogenaamde ‘bronnen-theorie’ lanceerde, waarin hij aangaf in het vierde evangelie meerdere lagen aan te kunnen wijzen, die ieder aan verschillende bronnen kunnen worden ontleend, vond deze theorie alom geen grote bijval.²¹ Nadat Jeremias, Dibelius en Menoud daarover hun twijfel uitspraken²², werd de theorie vervolgens door Barrett volledig afgewezen²³. Ook schrijvers als Ruckstuhl en Noack namen grondig afstand van de bronnentheorie en de redactieanalyse

¹⁰ Zie J.A.T. Robinson, ‘The Destination and Purpose of St. John’s Gospel’, in: *New Testament Studies* 6, pp.117–131, die aangeeft, dat het Evangelie van Johannes met de Johanneïsche brieven, het enige grote werk in het NT (‘the only mayor work in the NT’) is, waar de term τὰ ἔθνη (de heidenen) in voorkomt. Zonder twijfel is het vierde evangelie het meest Hebreeuwse boek van het Nieuwe Testament, met uitzondering misschien van het boek Openbaring. Als gesproken wordt over τὸ ἔθνος (het volk), zoals in 11:48,50 en 18:35, gaat het altijd over het joodse volk en nimmer over de heidenen (pp.118v). Jezus wordt, anders dan bij de synoptici, niet voorgesteld als een openbaring aan de heidenen, maar aan Israël (1:31).

¹¹ Bultmann 1950.

¹² Dodd 1953, pp.54–73. Zie ook P. Borgen, ‘The Gospel of John and Hellenism. Some Observations’, in: *Exploring the Gospel of John*, R.A. Culpepper e.a. (eds), Louisville 1996, pp.98–123.

¹³ Om er enkelen te noemen: C.K. Barrett, ‘The Old Testament in the Fourth Gospel’, in: *Journal of Theological Studies* 48 (1947), pp.155–169: ‘The Old Testament is so well known and understood that John could use it not piecemeal but as a whole’ (p.30); W.A. Meeks, ‘Am I a Jew?’ Johannine Christianity and Judaism’, in: *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, deel 1: NT, Leiden 1975, p.163; D.A. Carson, ‘John and the Johannine Epistles’, in: idem e.a. (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture*, B. Lindars Festschrift, Cambridge 1988, pp.245–264; M. Hengel, ‘The Old Testament in the Fourth Gospel’, in: *The Gospel and the Scriptures of Israel*, C.A. Evans e.a. (eds.), Sheffield 1994, pp.380–395; A.T. Hanson, ‘John’s Use of Scripture’, in: Evans e.a. 1994, pp.358–379; Davies 1994, p.355; Davies 1996, pp.43–64;

¹⁴ J. Nieuwenhuis, *Groeten van Johannes*, Zoetermeer 1987, pp.13–14.

¹⁵ Ridderbos 1987, Deel 1, p.20.

¹⁶ W.S. Duvekot, *Wie is toch deze? Jezus’ persoon vanuit de joodse traditie: een poging*, Zoetermeer 1998, pp.66–86.

¹⁷ Schoon 1991, pp.31–32.

¹⁸ Menken 1996, passim.

¹⁹ Van Houwelingen 1997, pp.35–36.

²⁰ C.J. den Heyer, *De Messiaanse Weg. Van Jesjoea van Nazareth tot de Christus van de Kerken*, Kampen 1998, pp.371–393.

²¹ Bultmann 1950.

²² J. Jeremias, ‘Johanneïsche Literaturkritik’, in: *Theologisch Bulletin*. xx (1941), pp.33–46; M. Dibelius, ‘Ein neuer Kommentar zum Johannes-Evangelium’, in: *Theologische Lehrbücher* LXVII (1942) pp.257–263; Ph.-H. Menoud, ‘L’Évangile de Jean d’après les recherches récentes’, in: *Cahier théologique de actualité protestante*, 3, 2nd ed., Neuchâtel 1947, pp.12–26.

²³ Barrett 1987.

van Bultmann en verdedigden de onaantastbaarheid van het Evangelie als literaire eenheid met verve.¹ Bekend is ook de statistische analyse van Schweizer, waarin hij aan de hand van 33 stijlkenmerken van het Evangelie meent aan te kunnen tonen, dat Johannes een grote mate van stilistische eenheid vertoont, zowel binnen de verschillende literaire lagen als in hun onderlinge stilistische verbondenheid.²

In het kader van mijn onderzoek is nu de vraag aan de orde in hoeverre het vierde evangelie voldoende thematische eenheid en coherentie vertoont als voorwaarde voor een verantwoorde uitvoering van een thematische analyse. Bestaat het risico, zoals De Boer suggereert, dat de aporias in de literaire structuur en in het verloop van het Evangelie afbreuk doen aan de thematische en theologische consistentie van het Evangelie, waarvoor dus een oplossing gezocht moet worden?³ Of heeft Ruckstuhl gelijk, als hij stelt, dat we de aporias, voorzover ze in het Evangelie voorkomen, niet moeten overdrijven, maar daarvoor oplossingen zoeken anders dan in een aanname, dat er sprake is van meerdere auteurs en meerdere versies?⁴

Ik acht het van belang deze vraag aan de orde te stellen in het licht van enkele recente ontwikkelingen op dit terrein. Ik doel hier op de visie, die o.a. schrijvers als Brown⁵ en De Boer⁶ hebben ontwikkeld, die ervan uitgaat, dat het Evangelie in de loop van z'n lange ontstaansgeschiedenis meerdere bewerkingen of versies heeft gekend, waaraan meerdere schrijvers hebben gewerkt. Aanleiding voor deze gedachtegang is gelegen in de talrijke, in het Evangelie aan te wijzen onvolkomenheden en oneffenheden (aporias) die, in de ogen van deze geleerden, bij de exegese problemen zouden kunnen opleveren en afbreuk zouden kunnen doen aan de thematische en theologische consistentie van het Evangelie. Op zoek naar oplossingsmogelijkheden voor deze onregelmatigheden heeft bij deze geleerden het vermoeden postgevat, dat deze het gevolg zouden kunnen zijn van het feit, dat het Evangelie alvorens z'n eindvorm te krijgen, een lang en complex ontstaansproces heeft doorgemaakt, meerdere bewerkingen heeft ondergaan, waarbij meer dan één schrijver betrokken is geweest. Deze schrijvers zouden dan niet al te nauwkeurig geweest zijn bij het formuleren van de eindtekst met als gevolg een aanzienlijk aantal aan te wijzen literaire discrepanties en onvolkomenheden.⁷

De problemen, die eerder genoemde schrijvers zien in de in het vierde evangelie aanwezige aporias, brengt hen ertoe tot soms verregaande gevolgtrekkingen te komen met betrekking tot het meervoudig auteurschap en de gefaseerde ontstaansgeschiedenis van het Evangelie. Zo zouden deze bewerkingen en fasen in het ontstaan van het Evangelie niet alleen het product zijn van meer dan één persoon, maar bovendien bepaalde ontwikkelingen in het theologisch denken aangaande de persoon van Jezus weerspiegelen, die zich zouden hebben ontwikkeld in een bepaalde 'school' of 'kring'. In die verschillende versies zouden daardoor ook de veranderende omstandigheden (crises) zichtbaar zijn, waarin de Johanneïsche gemeenschap zich in de loop der jaren tot het eind van de eerste eeuw bevond, intern en in haar relatie met het rabbijnse jodendom.⁸

Deze soms verregaande gevolgtrekkingen in aanmerking genomen die, zo blijkt, niet altijd op vaste exegetische grond lijken te zijn gebouwd⁹, kan men zich afvragen in hoeverre nog recht wordt gedaan aan de laatste verzen van het Evangelie (21:24–25) en de hierboven uitgevoerde exegetische analyse met betrekking tot de rol van de geliefde discipel als ooggetuige en schrijver van het vierde evangelie. Worden de woorden 'die deze dingen geschreven heeft' uit 21:24 niet door bovengenoemde onderzoekers in een te ruime zin uitgelegd? Bieden de laatste verzen van het Evangelie ruimte voor enigerlei vorm van meervoudig auteurschap, zoals door hen bepleit?

Wanneer we ons beperken tot wat de tekst van het Evangelie er zelf over zegt, sluit het begrip 'geïmpliceerde schrijver' de mogelijkheid van meerdere schrijvers niet uit. De geïmpliceerde schrijver wordt immers door de lezer gereconstrueerd uit de tekst en wat daarin over de identiteit van de schrijver valt te ontdekken. De tekst zelf zal dan in eerste instantie uitsluitel moeten geven en dan met name de slotverzen van het Evangelie, waarin het thema 'getuigenis' centraal staat.¹⁰ In de vorige paragraaf hebben we hier reeds uitgebreid aandacht aan geschonken, waarbij we tot de conclusie kwamen, dat het Evangelie als verhaal gebaseerd is op de autoriteit van een ooggetuige en dat deze autoriteit bij de geliefde discipel ligt.¹¹

Kennismemend van de onderzoeksresultaten van de vele geleerden die oplossingen en verklaringen hebben gezocht voor het Johanneïsche vraagstuk met betrekking tot hier en daar onmiskenbaar in het Evangelie voorkomende tekstuele discrepanties, heb ik moeten vaststellen, dat deze zoektocht weinig concreet materiaal heeft opgeleverd, wat mij in het kader van dit onderzoek ten dienste kan staan. Eerder kwam het op mij over als een overdaad aan gedachten, gissingen en hypothesen, die bovendien weinig onderlinge overeenstemming vertonen. Hierbij heb ik mij voortdurend de vraag gesteld in hoeverre uit deze exegetische exercities valt af te leiden, dat door de onvolkomenheden in de tekst van het Evangelie de thematische coherentie en narratieve coherentie van het Evangelie dermate geweld is aangedaan, dat dit bij voorbaat een devaluerend effect zou hebben op het resultaat van het narratief en thematisch onderzoek, dat mij voor ogen staat.

¹ Ruckstuhl 1951, passim.

² Schweizer 1965. Zijn conclusie luidde: 'Im grossen und ganzen ist also das Johannesevangelium ein einheitliches Werk, dessen Verfasser benutztes Material selbständig mit seinem Stil und Geist prägt', pp.108–109.

³ De Boer 1996, p.72.

⁴ Ruckstuhl 1951, p.219. Zie ook B. Lindars, 'The Theology of the Fourth Gospel', in: *Behind the Fourth Gospel*, London 1971, pp.61–79 en P.N. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel*, Tübingen 1996, pp.44–45, voetnoot 7.

⁵ Brown 1982 en 1979.

⁶ De Boer 1996.

⁷ Ibid., pp.72–75. Zo ook Martyn 1979, die in het door hem ontwikkelde 'two-level-model' de structuur van het Evangelie van Johannes omwerkt tot een drama met een dubbel scenario, spelend op twee tonelen, in de tijd van Jezus en in de tijd dat het Evangelie geschreven werd. Via dit dubbele scenario probeert Martyn duidelijkheid te verkrijgen in de wijze waarop de evangelist is omgegaan met het traditionele materiaal. Dit 'two level drama', dat inmiddels grote bekendheid heeft gekregen en ook door diverse scribenten als uitgangspunt voor hun studies is gebruikt, biedt onmiskenbaar exegetische voordelen. Hoewel Ridderbos (1978) bij het hanteren van het model enig risico aanwezig acht, dat we daardoor het zicht kwijtraken op de historische Jezus, zoals we hem uit het Evangelie leren kennen (p.21), laat De Boer (1996) zien, dat het 'two level drama' zeker wel een bruikbaar exegetisch model kan zijn, mits de beide 'levels' met elkaar blijven corresponderen (pp.54–55). Daarentegen Carson (1991), die zich zeer kritisch opstelt ten opzichte van de theorie van Martyn en de daarin gehanteerde anachronismen als onbewezen acht (pp.360–361).

⁸ Zie Brown 1966, pp.xxxvi–xxxix; J. Painter, 'The Farewell Discourse and the History of Johannine Christianity', in: *New Testament Studies* 27 (1981) pp.525–543; De Boer 1996, pp.76–82.

⁹ Brown spreekt over een werkhypothese: 'een theorie, waarin nog vele ontoereikendheden en onzekerheden overblijven' en waarbij hij zichzelf niet de pretentie toekent een makkelijk antwoord te geven op de diverse vragen, die rijzen over de inhoud van de diverse edities van het Evangelie en wie daar een persoonlijke bijdrage aan heeft geleverd. (zie Brown 1966, p.xxxix).

¹⁰ Zie o.a. Tovey 1997, pp.45–46.

¹¹ Zie ook Brown 1966–1970, pp.lxxxix–ciii; Culpepper 1994, pp.84,85; Morris 1995, pp.4–25; Tovey 1997, pp.95–97; Smalley 1998, pp.82–90.

Deze dreigende onrust werd echter in ruime mate weggenomen toen uit de resultaten van al dit literair-kritische onderzoekswerk een grote mate van gelijkgestemdheid sprak, dat het vierde evangelie als geheel opvalt door z'n uniformiteit qua stijl en taalgebruik.¹ In het kader van dit onderzoek acht ik het weinig zinvol met betrekking tot het vraagstuk van de Johanneïsche onvolkomenheden en discrepanties en de mogelijkheid van meerdere auteurs en meerdere versies nog weer eigen theorieën te ontwikkelen. Wat niet wegneemt, dat ik bij mijn verdere onderzoek op basis van de narratieve methode, indachtig de waarschuwing van Culpepper, waar nodig ook de traditionele, historische aspecten van de tekst de revue zal laten passeren.² Voorhands meen ik er echter van uit te kunnen gaan, dat ik bij mijn onderzoek van het vierde evangelie te maken heb met een werkstuk waarin, zoals Dodd het lyrisch omschrijft, de episodes en thema's als in een muzikale fuga onderling met elkaar zijn verweven en verbonden en zo een ingewikkeld patroon vormen, dat de eenheid heeft van een volmaakt kunstwerk.³ Een werkstuk dat, om met Strauss te spreken 'een eenheid vormt als een "kleed zonder naad"' (cf. 19:23).⁴

Wel stel ik met Hengel de vraag, in hoeverre een bepaalde verbazingwekkend uniforme stijl het product kan zijn van meerdere schrijvers of uitgevers. De vraag stellen is de vraag beantwoorden. Waarom zou de geliefde discipel niet zelf z'n eigen redacteur kunnen zijn en waarom zou hij niet ook zelf verantwoordelijk kunnen zijn voor de actualisering van het Evangelie aan de geestelijke en sociale omstandigheden over de lange periode van het ontstaan van het Evangelie? En waarom zouden de aporias niet verklaard kunnen worden als het resultaat van dit langzame ontstaansproces van het evangelie? Zoals Hengel stelt: Wat weten wij van dit proces van schrijven, herschrijven, inkrimpen en uitbreiden van de manuscripten door deze schrijver en zijn mogelijke helpers? Overschatten de radicale literaire critici niet hun mogelijkheden en kennis op dit gebied? Riskeren ze daarmee niet dat ze bezwijken aan hun onkritische naïviteit meer dan de meer voorzichtige, conservatieve exegeten?⁵ Met deze min of meer retorische vragen in de hand, keren wij terug naar de exegese van 21:24 en 25 en stellen vast, dat er geen aanleiding is het eerder ingenomen standpunt te nuanceren met betrekking tot de rol en autoriteit van de geliefde discipel als ooggetuige en schrijver van het vierde evangelie. Evenmin hebben wij in de resultaten van de zoektocht naar de identiteit van de geliefde discipel aanleiding gevonden aan het *καὶ ὁ γράψας ταῦτα* (21:24) een andere, ruimere uitleg te geven dan waar de exegese ons tot nu toe heeft gebracht.

¹ Zie o.a. De Jonge 1977, pp.vii-viii, 199; De Boer 1996, p.79; Smalley 2001, pp.95-120. Verder ook Brown 1966, die ondanks zijn mening, dat het vierde evangelie uit meerdere versies bestaat, toch het standpunt van Schweizer en Ruckstuhl (zie boven) onderschrijft, dat het Evangelie door één dominante persoonlijkheid is geschapen, onder woorden is gebracht en uitgegeven, waardoor de eenheid van het Evangelie in z'n algemeenheid is verzekerd (p.xxxix).

² Culpepper 1983, p.11.

³ Zie C.H. Dodd, *About the Gospels*, Cambridge 1950, p.40; Hengel 1989, pp.88-94; Stibbe 1992, pp.13-17; Tovey 1997, pp.21v; De Ruyter 1998, p.23. Verder ook Culpepper 1983, die van mening is, dat het Evangelie van Johannes meer eenheid en coherentie vertoont dan vaak wordt aangenomen, omdat z'n eenheid niet primair gevonden wordt in de ontwikkeling van de plot, die tamelijk episodisch is, of in de opeenvolging van activiteiten van scène naar scène, maar in plaats daarvan in de thematische ontwikkeling, het spectrum van personages en het impliciete commentaar, dat wordt overgebracht door ironie en symbolisme (p.234).

⁴ Door Dodd (1950) aan Strauss ontleend, zonder nadere verwijzing. Zie ook Zimmermann 2004: 'Das *corpus interpretandum* ist der uns heute vorliegende Text des JohEv von Joh. 1,1 bis Joh. 21,25, denn einerseits zeichnet sich dieser Text *literarisch* durch die im Vergleich mit zeitgenössischen Werken auffällige stilistische Homogenität sowie durch rhetorische und pragmatische Kohärenz aus ...' (pp.26v).

⁵ Hengel 1989, p.95.

G Samenvatting DEEL I

Terecht heeft o.a. de Boer erop gewezen, dat een onderzoek van het vierde evangelie louter op basis van de narratieve methode zonder dat daarbij ook aandacht besteed wordt aan de historische achtergronden, bepaalde risico's in zich draagt. Een dergelijke eenzijdige aanpak kan tot verkeerde uitkomsten leiden, omdat daarbij te zeer wordt uitgegaan van de gedachte als zou het Evangelie als geheel een thematisch coherent en narratief samenhangend geheel zijn.⁶ Mede om die reden heb ik dit hoofdstuk, handelend over de ontstaansgeschiedenis van het Evangelie van Johannes, in mijn proefschrift opgenomen. Uiteindelijk gaat het er bij het uitvoeren van een narratieve analyse om een helder inzicht te verkrijgen in de gedachtegang van de geïmpliceerde schrijver en zijn gezichtspunt te achterhalen met betrekking tot de inhoud van zijn boodschap. De inhoud van deze boodschap heeft echter alles te maken met de situatie waarin de schrijver zich bevond, toen hij zijn verhaal op schrift stelde, zijn oogmerk om naar de pen te grijpen, de geadresseerde tot wie hij zich richt, de bronnen waaruit hij heeft geput en de wijze, waarop hij als tradent is omgegaan met datgene, dat hem is overgeleverd.

Op basis van de voor dit proefschrift gekozen methode heb ik bij het onderzoek naar het auteurschap van het Evangelie, in het bijzonder aandacht besteed aan de narratieve aspecten van de slotverzen van het Evangelie (21:24-25). Hierbij lag de nadruk met name op de rol van de verteller, die namens de gemeente, waarvan hij deel uitmaakt ('wij') de geliefde discipel niet alleen identificeert als de schrijver van het Evangelie, maar bovendien zijn vertrouwen uitsprekt, dat het getuigenis, dat uit zijn Evangelie spreekt, waar is. Narratief gezien is hier dus sprake van een twee-persoons model, waarin de verteller (betrouwbaar en omniscient), onafhankelijk van wat de geliefde discipel er zelf van vindt, een zuiver oordeel kan geven over diens auteurschap en de betrouwbaarheid van zijn getuigenis.

Dit alles heeft mij tot de overtuiging gebracht dat de verzen 21:24-25 bedoeld zijn om aan te geven, dat het Evangelie is geschreven door of onder (eind)verantwoordelijkheid van de geliefde discipel, als ooggetuige. Dit getuigenis en het auteurschap van de geliefde discipel strekt zich in principe uit over het gehele Evangelie, ook al hoeft dat niet te betekenen, dat hij het Evangelie zelf op papier heeft gezet. De conclusie, dat de geliefde discipel het vierde evangelie heeft geschreven, zegt echter nog niets over hoe hij heet. Nergens in het Evangelie wordt zijn naam genoemd. Hoewel ik het zeer waarschijnlijk acht, dat de geliefde discipel later als de apostel Johannes zijn ervaringen als ooggetuige op schrift heeft gesteld, is daarover geen zekerheid te verkrijgen. Zoals blijkt uit de driedeling van Culpepper in het begin van dit hoofdstuk kunnen het er nog diverse anderen zijn.⁷

Vervolgens blijkt uit 20:30,31, dat deze Johanneïsche gemeente (de 'wij' uit 21:25) de geadresseerde is tot wie de evangelist zich wendt (de 'gij' uit 20:31). Namens de geïmpliceerde schrijver richt de verteller zich in dit terzijde tot deze Johanneïsche gemeente, als de geïmpliceerde lezers en deelt hun mede, dat de tekenen, die in het Evangelie zijn beschreven

⁶ De Boer 1992, pp.44-51 en idem 1996, p.45-51.

⁷ Wanneer we voortaan spreken over: 'de schrijver van het Evangelie', 'de evangelist', 'het Evangelie' of 'het Evangelie van Johannes' bedoelen we daarmee dus (de geïmpliceerde schrijver van) het vierde evangelie. Indien het de andere evangeliën betreft, zullen wij de naam van de vermeende schrijver (Mattheüs, Marcus of Lukas) vermelden. Uit praktische overwegingen zullen wij in het verloop van dit onderzoek de traditionele naam van Johannes blijven hanteren als schrijver van het vierde evangelie, zij het onder het beding, dat we daarmee niet het probleem van de anonimiteit hebben opgelost.

slechts een beperkt deel uitmaken van de vele tekenen die Jezus in zijn aardse bediening, in aanwezigheid van zijn discipelen, heeft gedaan. Vervolgens vertrouwt de verteller zijn toehoorders toe met welk oogmerk de geïmpliceerde schrijver deze selectie van tekenen in zijn evangelie heeft opgenomen. Het is zijn verlangen, dat zij in de moeilijke situatie, waarin zij als gemeente verkeren, kennisgenomen hebbende van wat hij over de verschillende tekenen heeft geschreven, versterkt zullen worden in hun geloof, dat Jezus is de Messias, de Zoon van God. Met als ultieme wens dat zij, dankzij het feit dat zij geloven in zijn naam, d.w.z. hem aangenomen hebben als de Messias en Zoon van God, het eeuwige leven zullen verwerven.

De leden van deze gemeente maakten aanvankelijk deel uit van de synagoge, waar ze zich openlijk tot het geloof in Jezus Christus, als de Zoon van God bekenden. Hoewel dit eerst nog wel door de joodse leiding en de andere leden van de synagogale gemeenschap werd gedoogd, raakten deze joodse christenen in toenemende mate in conflict met de leiding van de synagoge, wat ertoe leidde, dat ze uit de gemeenschap van de synagoge werden geweerd of verbannen. Uiteindelijk leidde dit tot het vormen van een eigen Johanneïsche gemeente of kring rondom de geliefde discipel. Helaas ontstonden er na verloop van tijd ook binnen de Johanneïsche gemeente spanningen tussen de joodse christenen en niet-joodse christenen met name over de identiteit van Jezus, als de gezonden Messias, een goddelijke persoon, één met de Vader of als een door God voor een bepaalde bediening uitverkoren mens. Ten behoeve van deze gemeente heeft Johannes zijn evangelie geschreven. Dit met de bedoeling om hun te laten zien wie Jezus werkelijk is, hen te bemoedigen en hen in hun geloof in Jezus als de Christus en als de Zoon van God te versterken.

Hoewel de mogelijkheid niet is uitgesloten, dat deze kring rondom Johannes zelf in de totstandkoming van het Evangelie heeft geparticipeerd, zijn er geen aanwijzingen of toespeelingen te vinden, die erop zouden kunnen wijzen, dat hierbij aan deze Johanneïsche kring een meer dan passieve rol zou zijn toebedeeld.¹ Johannes was zonder twijfel een charismatische en gezaghebbende leider voor zijn volgelingen, wat nog wordt versterkt door het feit, dat hij ooggetuige is geweest van de meeste gebeurtenissen tijdens het aardse leven van Jezus, die hij hun doorvertelde.²

Een vervolgvraag, die we ons gesteld hebben betreft het specifieke karakter van het vierde evangelie. Hoe is de evangelist, als tradent te werk gegaan bij het beschrijven van de

geschiedenis van Jezus? In hoeverre heeft boven geschetste crisissituatie binnen de Johanneïsche gemeente en het schisma tussen die gemeente en de synagoge een rol gespeeld bij het formuleren van het Evangelie? Met name geleerden als Witkamp en Dunn hebben mij tot het inzicht gebracht, dat de evangelist zich bij het hanteren van wat hem als ooggetuige of anderszins is overgeleverd, weliswaar de nodige vrijheid heeft gepermitteerd om aan zijn theologie inhoud te geven, maar daarbij de nodige zorgvuldigheid heeft betracht en dicht bij het verhaal van Jezus is gebleven, zoals hij dat van nabij heeft meegemaakt.

Mede aan de hand van deze onderzoeksresultaten ben ik tot de overtuiging gekomen, dat in het Evangelie sprake is van een grote mate van continuïteit tussen de historische Jezus, die leefde in Palestina aan het begin van de eerste eeuw en de door de evangelist Johannes verkondigde Christus, die hij als de geliefde discipel van nabij heeft gekend, wiens kruisdood hij heeft meegemaakt (19:26,35) en van wie hij met eigen ogen heeft kunnen constateren, dat Hij uit de dood was opgestaan (21:7). Het is de heilige Geest, die na Jezus' opvaren naar de hemel door de Vader is gezonden en die ook Johannes geleerd zal hebben en in herinnering zal hebben gebracht al wat Jezus hem gezegd had, toen Hij nog bij hem was (14:26).

Het ligt voor de hand, dat Johannes bij het formuleren van zijn evangelie zoveel jaren na dato niet alleen geput heeft uit zijn herinnering. De vraag wat de historische wortels zijn van het vierde evangelie is al door vele onderzoekers gesteld. Nadat we hierboven het Evangelie eerst op zijn eigen karakter en specifieke kenmerken hebben beoordeeld en in zijn historische context hebben geplaatst, zijn wij tot de conclusie gekomen, dat er geen reden is aan te nemen, dat de evangelist bij het op schrift stellen van zijn evangelie gebruik gemaakt heeft of is teruggevallen op de tekst van enig ander evangelie of nieuwtestamenteisch Bijbelboek. Dat Johannes wel veelvuldig gebruik heeft gemaakt van oudtestamentische bronnen en zelfs diverse teksten uit het OT heeft geciteerd, vindt inmiddels in toenemende mate ingang bij het verdere onderzoek van het Evangelie van Johannes.³

Tenslotte stonden wij stil bij de vraag in hoeverre het vierde evangelie voldoende thematische eenheid en coherentie vertoont om in staat te zijn zonder risico voor een foutieve uitkomst thematische analyses uit te voeren. Met name schrijvers als Ruckstuhl, Noack en Dunn hebben mij tot de overtuiging gebracht, dat in het kader van de voor dit onderzoek te hanteren methode uitgegaan kan worden van een literaire eenheid.⁴ De waarschuwing voor een te sterk op de eindtekst van het Evangelie gerichte analyse, met voorbijgaan aan de historische achtergronden, zoals door De Boer uitgesproken in zijn artikel uit 1992 en zijn boek uit 1996, hoop ik in mijn onderzoek terdege ter harte te nemen.

¹ Zie in dit verband W. Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, Berlijn 1992, die van mening is, dat er noch in het Johanneïsche tekstmateriaal zelf, noch in de kerkgeschiedenis van de tweede en derde eeuw n. Chr. enige aanwijzing is voor het bestaan van een Johanneïsche school (pp.208–214). Citaat: 'Das Urteil (van enkele andere door hem genoemde schrijvers) mag zu schroff sein, aber auch heute lässt die Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit der Vorstellungen von einer johanneischen Schule und die grundsätzliche Kritik an den entsprechenden Hypothesen Zweifel daran aufkommen, ob die Forschung auf einem guten Wege ist, wenn sie sich der historischen Phantasie anvertraut und die johanneischen Schriften in den alle Konturen auflösenden Nebel unbestimmbarer Traditionen und unpersönlicher Schülerarbeit versetzt, statt den im übrigen bewährten Wegen der literarischen und historischen Kritik weiterhin den Vorzug zu geben' (p.214).

² Zie de aansprekende uitleg van Witkamp 1986 over het leiderschap van de geliefde discipel en zijn verbindende rol als discipel van de aardse en van de verheerlijkte Jezus (pp.328–359). Helaas komen zijn literair-kritische en exegetische analyses met betrekking tot de Johanneïsche school (kring van traditiedragers, leraars, verkondigers en interpreten), die in zijn ogen als de kern van de Johanneïsche gemeente beschouwd zou kunnen worden, weinig overtuigend over. In feite betreffen deze analyses vooral de Johanneïsche gemeente in haar algemeenheid en de rol van de geliefde discipel daarin, zonder dat daar enige conclusie aan verbonden kan worden met betrekking tot een mogelijk binnen die gemeente bestaande, zelfstandige school.

³ Zie Menken 1996, passim.

⁴ Culpepper 1983, p.49, voetnoot 65.

DEEL II: CRISIS

HOOFDSTUK VIER: DUISTERNIS

In dit hoofdstuk komt de vraag aan de orde: *Is er volgens Johannes sprake van een verstoorde relatie en vervreemding tussen God en de mens?* (zie §1C) *Wat houdt deze concreet in?* Voor het antwoord op deze vraag richten we onze aandacht eerst op de Proloog, de ‘magnificent overture’ van het vierde evangelie, waarin Jezus de hoofdrol vervult en als de Logos wordt geschilderd in de relatie met zijn Vader, met de schepping en met de mensheid.¹

A De Proloog

Alvorens in het kader van dit onderzoek de aandacht te richten op de inhoud van de Proloog, dient de vraag beantwoord te worden, welk verband er bestaat tussen dit aanvangsgedeelte van het vierde evangelie en het Evangelie zelf. Hebben we hier te maken met een echte proloog, een soort aparte inleiding dus, die later mogelijk door een eindredacteur aan het Evangelie is toegevoegd en daarom weinig directe binding heeft met de rest van het Evangelie?² Of is hier eerder sprake van een samenvatting van het Evangelie als geheel, die een duidelijke samenhang vertoont met het Evangelie zelf, waarin, zoals Carter suggereert, de evangelist enkele christologische thema’s ten aanzien van Jezus’ identiteit en bediening heeft samengevat, die daarna in het verdere Evangelie worden uitgewerkt?³

Deze vraagstelling naar het onderlinge verband tussen Proloog en Evangelie is met name van belang omdat deze tevens de vraag opwerpt of er hier wel sprake is van voldoende thematische coherentie of narratieve cohesie tussen beide delen van het Evangelie om tot min of meer parallelle of zelfs gelijklopende uitkomsten van tekstonderzoek over en weer te kunnen komen. Zonder twijfel bestaan er hier en daar wat verschillen in stijl en woordgebruik tussen de Proloog en het Evangelie als geheel. De poëtische structuur van de Proloog, die o.a. tot uitdrukking komt in enkele trapsgewijze parallellismen in 1:1–5 wijkt duidelijk af van de meer plechtige stijl van de rest van het Evangelie. In de Proloog komen enkele woorden voor, zoals χάρις (genade) en πλήρης (volheid), die verder nergens in het Evangelie worden herhaald.

De centrale figuur in de Proloog is ὁ λόγος (het Woord), een christologische titel, die verder niet meer als zodanig in het Evangelie voorkomt.⁴ Ook lijkt er een belangrijke tegenstelling te bestaan tussen de terminologie gebruikt in 1:14, waarin gesproken wordt over het Woord dat vlees geworden is en 6:63, waarin Jezus benadrukt, dat het de Geest is, die levend maakt en dat het vlees geen nut doet.⁵

¹ Stübbe 1993, pp.24–25.

² O.a. A. von Harnack, ‘Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk’, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 2 (1892), pp.189–231 en E.L. Miller, ‘The Johannine Origins of the Johannine Logos’, in: *Journal of Biblical Literature*, 112/3 (1993), pp.445–457.

³ W. Carter, ‘The Prologue and John’s Gospel: Function, Symbol and definitive Word’, in: *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990), pp.35–58. Zie ook Ridderbos 1987, pp.29–36 en Weidemann 2004, p.29. Anderson 1996 spreekt van ‘the encapsulation of that which follows in the rest of the Gospel’, p.160.

⁴ Brown 1966, pp.18,19.

⁵ J.A.T. Robinson, ‘The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John’, in: *New Testament Studies*, 1962–1963, pp.120–129.

Tegenover deze verschillen in stijl en woordgebruik treffen we in beide tekstgedeelten een indrukwekkende hoeveelheid gelijkkluidende begrippen en thema's aan. Om er enkele te noemen: De pre-existentie in: 1:1–2 en 17:5; in hem was leven in: 1:4 en 5:26; licht en leven in: 1:4 en 8:12; licht en duisternis in: 1:5 en 3:19; heeft het niet gegrepen in: 1:5 en 12:35; het licht komende in de wereld in: 1:9 en 3:19 en 12:46; de zijnen hebben Hem niet aangenomen in: 1:11 en 4:44; geboren uit God en niet uit het vlees in: 1:13 en 3:6; 8:41–42; het aanschouwen van zijn heerlijkheid in: 1:14 en 12:41; de eniggeboren Zoon in: 1:14, 18 en 3:16; de waarheid in Jezus Christus in: 1:17 en 14:6; niemand dan de Zoon heeft de Vader gezien in: 1:18 en 6:46.¹ Op puur stilistische gronden kan dus aangenomen worden, dat het Evangelie als geheel, inclusief de Proloog, als een literaire eenheid beschouwd kan worden.²

Reeds eerder, in §3F, kon ik vaststellen, dat onder de kenners van het vierde evangelie een grote mate van gelijkgestemdheid bestaat over de hoge thematische en narratieve coherentie van het Evangelie. Dat geldt dus ook voor de Proloog, die onmiskenbaar een intrinsieke eenheid vormt met het Evangelie als geheel en daarmee voldoende thematische samenhang vertoont.³ Deze uniformiteit komt sterk tot uitdrukking in de wijze, waarop de verteller het verhaal van Jezus vertelt. Want in de Proloog is het vooral de verteller, die aan het woord is. Wat z'n kennis van het verhaal van Jezus betreft heeft hij een grote voorsprong op de geïmpliceerde lezer. Deze verteller is kennelijk alwetend en alomtegenwoordig. Hij was er al vóór de schepping (1:1,2), tijdens de schepping (1:3), vóór het verschijnen van het pre-existente Woord (1:6–9) en tijdens de levensloop van het vleesgeworden Woord (1:10–13). Ook schijnt hij te spreken namens een groep of gemeenschap van mensen (de 'wij' in 1:14–18).⁴

Om deze kennis over te dragen aan de geïmpliceerde lezer, maakt de verteller ook in de Proloog gebruik van diverse narratieve hulpmiddelen, zoals het dualisme, symbolisme, ironie, enz. en hanteert daarbij een veelheid van thema's. Waar het vierde evangelie vooral geworteld is in het OT, geldt dat niet minder ook voor de Proloog, die het beste gelezen kan worden tegen de achtergrond van de oudtestamentisch-joodse traditie.⁵ Godsdiensthistorische benaderingen, die aan zouden tonen, dat er zekere relaties zouden hebben bestaan tussen de Proloog van Johannes en bepaalde gnostische geschriften uit de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling⁶, zijn inmiddels aantoonbaar onjuist gebleken.⁷

Hoewel er onder de geleerden weinig overeenstemming bestaat over de structuur van de Proloog⁸, zijn de meeste het er over eens, dat binnen de eenheid van de Proloog zelf de verzen 1:1–5 op zichzelf een literaire eenheid vormen.⁹ In dit tekstgedeelte introduceert de verteller Jezus als de hoofdpersoon van het Evangelie, getekend in zijn identiteit als het Woord van God en in zijn relatie met zijn Vader, met de schepping en met de wereld. Deze verschillende relationele nuances worden in het woord ἦν (was) begrepen, dat driemaal voorkomt in 1:1, eenmaal in 1:2 en tweemaal in 1:4.¹⁰ De eerste keer wordt het woord ἦν gebruikt in 1:1 om de identiteit van het Woord aan te duiden en de relatie van het Woord met God. In 1:1–2 maakt hij gebruik van een zogenaamd trapsgewijs parallelisme, waarbij een woord, dat in een bepaald zinsdeel als laatste woord voorkomt (hier bv. ὁ λόγος in 1:1a), in het volgende zinsdeel wordt opgepakt (vaak als onderwerp of als eerste woord). In een fraaie, dichterlijke volzin geeft hij inzicht in de achtergronden en identiteit van het Woord: een identiteit, waarvoor de omschrijving 'van eeuwigheid tot eeuwigheid' zonder meer geëigend is.¹¹ Wij lopen de verzen 1:1–2 op onderdelen na¹²:

- 1:1a Wanneer: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος
In den beginne *was het* Woord
- 1:1b Waar: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν
en *het* Woord *was* bij God
- 1:1c Wie: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
en *het* Woord *was* God.
- 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
Dit was in den beginne bij God.

Ad 1a: De openingswoorden ἐν ἀρχῇ (in den beginne) verwijzen zonder twijfel terug naar het openingsvers van Genesis.¹³ Deze woorden zijn in het Grieks identiek aan die van Gen. 1 in LXX. Verwijzend naar de schepping in Gen. 1 schrijft Johannes over een nieuw begin, een nieuwe schepping en gebruikt daarbij woorden, die de eerste schepping in herinnering roepen, zoals 'leven' (1:4), 'licht' (1:4) en 'duisternis' (1:5).¹⁴ Toch begint het Evangelie van Johannes niet, zoals Gen. 1 met de schepping, die door het Woord tot stand kwam, maar wordt eerst de identiteit van het Woord in relatie tot de schepping vastgesteld, nl. dat het

¹ Carson 1991, p.111; Robinson (1962–1963), p.122. Zie ook Brown 1996, die van mening is, dat vers 1:11 het 'Book of Signs', zoals hij de hoofdstukken 1–12 noemt, dekt, waarin wordt verteld hoe Jezus tot zijn eigen land kwam door zijn bediening in Galilea en Jeruzalem en waar zijn eigen volk Hem toch niet ontving. Daarnaast dekt in de visie van Brown vers 1:12 het zogenoemde 'Book of Glory' (hoofdstuk 13–20), waarin Jezus' woorden staan beschreven, uitgesproken tegenover hen, die hem wel ontvingen, waarna Hij terugkeerde naar zijn Vader om hun het leven te schenken en hen tot Gods kinderen te maken (p.19). Carter 1990, noemt als voorbeeld van thema's, die in beide gedeelten voorkomen: ζωή, φῶς, μαρτυρία, κόσμος, σκοτία, ἔγωγε en δόξα (p.51, voetnoot 5).

² Zie Robinson (1962–1963), die echter in de 'seamless robe' ook hechtungen en ongeregelheden ziet: 'Whatever the slight variations from the average in word-count in certain passages, I accept the view that the whole is the work of a single hand, including the Prologue and Epilogue. The attempt to isolate sources on literary grounds cannot be said to have succeeded' (p.120).

³ Vgl. Carson 1991, p.111.

⁴ Stibbe 1993, pp.22–23.

⁵ Vgl. Ridderbos 1987, p.45; G.R. O'Day, 'The Gospel of John. Introduction, Commentary and Reflection', in: *The New Interpreters Bible*, vol.9, Nashville 1995, p.517; Den Heyer 1998, p.385.

⁶ O.a. bij Bultmann 1950.

⁷ Vgl. Ridderbos 1987, Deel 1, pp.40–45, die hier minstens drie bewijzen tegen aanvoert. Miller 1993, breidt deze bewijsvoering uit tot vijf afwegingen om de intrinsieke onjuistheid van deze 'parade of proposals' aan te tonen (pp.449v).

⁸ Terwijl Culpepper (1981) in de Proloog een chiasme herkent met 1:12b als centrum (pp.1–31), staat volgens Beasley-Murray (1987) het neerdalen en weer opvaren van Jezus, als de Logos, centraal met 1:14 als het centrum van de zwaartekracht (p.4).

⁹ O.a. Brown 1996, pp.22–23v; Anderson 1996, p.162; F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series, vol.4, Collegeville 1998, p.34.

¹⁰ Stibbe 1992, p.24.

¹¹ O. Hofius, 'Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh. 1 1–18', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, (hrsgb. von E. Grässer), 78, Band 1987, New York 1987, pp.1–25 in het bijzonder p.16.

¹² Onderverdeling overgenomen van Van Houwelingen 1997, p.44.

¹³ Hoskyns 1947, p.140; Bultmann 1950, p.15; Barrett 1955, p.151; Morris 1995, pp.64v.

¹⁴ Morris 1995, pp.64v.

Woord voorafgaande aan de schepping bij God was (zie ook 17:5).¹ De woorden ἐν ἀρχῇ in 1:1 hebben dus duidelijk een ruimere betekenis dan in Gen. 1:1 en grijpen als het ware daarachter terug.² Vóór het begin van de menselijke geschiedenis was alleen God er en was er chaos en duisternis. Maar volgens de vierde evangelist was (ἦν en niet ἐγένετο) ook het ‘Woord’ er. Het gebruik van εἰμί (zijn) in de onvoltooid verleden tijd plaatst het Woord buiten de grenzen van tijd en plaats. Want die grenzen bestonden nog niet ἐν ἀρχῇ. Met ἐν ἀρχῇ wordt dus niet het begin van een tijdsperiode bedoeld, zoals in Gen. 1:1, maar wat daaraan voorafgaat.³ De evangelist spreekt hier onmiskenbaar over de pre-existentie van het Woord. Hij die reeds in den beginne, vóór de schepping, bestond, was zelf zonder begin en dus ongeschapen. Er was geen tijd, dat Hij niet bestond.⁴

Ad 1b: Het trapsgewijze parallellisme klimt nu op van de aanduiding van tijd ἐν ἀρχῇ naar de aanduiding van ruimte πρὸς τὸν θεόν.⁵ In de woorden ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν zijn twee momenten onlosmakelijk met elkaar verbonden. In de eerste plaats wordt in het πρὸς τὸν θεόν de onscheidbare saamhorigheid en persoonlijke verbondenheid van God met de Logos getoond: de Logos staat in een nauwe gemeenschap met God⁶, Hij behoort geheel aan de zijde van God. Dat het hier om een belangrijke gedachte gaat, blijkt wel uit het feit, dat deze in 1:2 wordt herhaald. Niet alleen bestond het Woord ἐν ἀρχῇ, maar Hij bestond ook in de meest nauwe relatie met de Vader. Daarnaast wordt echter ook duidelijk, dat er een zekere distantie bestaat tussen de λόγος en God. De Logos is niet identiek met degene, die in 1:14 zijn Vader genoemd wordt, maar ze zijn wel één (10:30; 17:11,21).⁷

Ad 1c: De in 1a en 1b weergegeven aanduidingen van tijd en ruimte gaan nu over in een ontologische aanduiding. Het ἐν ἀρχῇ zijn en het pre-existente πρὸς τὸν θεόν zijn van het Woord vindt zijn grond in zijn θεός zijn. Dat hier sprake is van θεός zonder lidwoord duidt erop, dat er niet alleen sprake was van een hechte gemeenschap of eenheid tussen het Woord en God, maar dat het Woord zelf God was.⁸ Niet een lagere godheid naast de hoogste God, noch een goddelijk wezen, in welk geval er wel θεός had gestaan, zoals in 2 Petr.1:4, waar gelovigen worden genoemd als deel hebbend aan de goddelijke natuur (θείας κοινωνοὶ φύσεως).⁹ De verteller maakt hier duidelijk, dat het Woord werkelijk God was, wat zichtbaar is geworden in zijn activiteit in de schepping (1:1–5), openbaring (1:9–12,18) en bevrijding (1:12–14,16–17).¹⁰ In de Griekse volzin: καὶ θεός ἦν ὁ λόγος (1:1) fungeert het woord θεός zonder lidwoord als predikaat en geeft aan, dat het Woord God is. Het is niet het enige of vermeende enige wezen

in zijn soort. Volgens de regels van de Griekse syntaxis dient hier dan het lidwoord weggelaten te worden. Als hier ὁ θεός had gestaan, zou de onzinnige situatie zich hebben voorgedaan, dat er buiten het Woord geen goddelijke persoon had bestaan of dat de Logos dezelfde persoon zou zijn als de θεός uit 1:1b.¹¹ Naast de bekende God (θεός met lidwoord) was er het Woord (λόγος met lidwoord), die eveneens God (θεός zonder lidwoord) was.¹² Grammaticaal en syntactisch wijst dit erop, dat God en het Woord verschillende personen zijn.¹³

Ad 2: Het θεός laat geen verdere trapsgewijze opbouw toe. Het parallellisme herhaalt de totale inhoud van vers 1 en vat deze samen en verbindt deze via het οὗτος met 1c.: Het eeuwige zijn van de Logos is een eeuwig zijn in het persoonlijk toebehoren aan God en in de volkomen wezensidentiteit met God.¹⁴

Na zich zo in 1:1 en 1:2 beziggehouden te hebben met de relatie van het Woord met de Vader, richt de verteller zich in 1:3 op de relatie van het Woord met de schepping.

1:3: πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

Alle dingen zijn door het [Woord] geworden en zonder dit is geen ding geworden, dat geworden is.

Πάντα (alle dingen) danken hun bestaan aan het Woord. Omdat het Woord in den beginne bij God was en zelf God was, geldt dat alle dingen, niets uitgezonderd (οὐδὲ ἓν), door Hem geschapen zijn (ἐγένετο¹⁵). Het δι’ αὐτοῦ (door Hem) bevat een element van bemiddeling, wat erop wijst, dat het Woord weliswaar alle dingen heeft geschapen, maar dat de Vader de bron is van alles. De schepping is niet het werk van één los van de ander. Zowel God als het Woord werkten aan de schepping (vgl. 5:17,19). De Vader schiep, maar deed het διὰ d.w.z. ‘door’ het Woord.¹⁶ De aoristus van ἐγένετο (zijn tot stand gekomen) wijst op de schepping

¹ Van Houwelingen 1997, p.43.

² Ridderbos, Deel 1, 1987 Deel 1, p.37.

³ Gese 1977, p.161; Carson 1991, pp.111–113.

⁴ Bruce 1983, p.31; Hofius 1987: ‘Der erste Stichos (1:1a), in dem die Worte ἐν ἀρχῇ den Ton tragen, hebt mit seiner “zeitlichen” Aussage auf das Vor-der-Schöpfung-Sein des Logos ab. Er stellt also die ewige vorweltliche Existenz des Logos heraus und macht so deutlich, dass der Logos nicht zu der geschaffenen Welt gehört, – dass er nicht Geschöpf (creatura) ist’ (p.16).

⁵ Gese 1977, p.161.

⁶ Bauer 2000, p.875.

⁷ Hofius 1987, p.16; Morris 1995, p.68.

⁸ Zie 1:18 (μονογενὴς θεός) volgens Nestle-Aland 27, 1998, pp.248 en 20:28.

⁹ Beasley-Murray 1987, pp.10v.

¹⁰ Ibid., p.11. Ridderbos (1987) wijst er echter op, dat de Proloog ons geen aparte ‘Logos-theologie’ biedt, maar de openbaring van God in Jezus Christus wil doen verstaan in haar absolute en alomvattende betekenis (p.51).

¹¹ Barrett 1955, p.156; F. Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von A. Debrunner und F. Rehkopf Göttingen 1967, §273.

¹² Van Houwelingen 1997, p.44; J. Leonhardt-Balzer, ‘Der Logos und die Schöpfung: Streiflichter bei Philo (Op. 20–25) und im Johannesprolog (Joh. 1,1–18)’ in: *Kontexte des Johannesevangeliums*, Hrsg. J. Frey u.a., Tübingen 2004, pp.295–319, in het bijzonder 311–317.

¹³ Zie Davies 1992, pp.119v en Carter 1990, pp.35–58, die in het θεός zonder lidwoord zowel een scheiding ziet van God, als een afwijzing van een mogelijk tweegodendom (p.37). H. Berkhof maakt ons in zijn bekende studie uit 1990 over de geloofsleer (*Christelijk geloof*, Nijkerk 1990) duidelijk hoe men in de theologie en de kerkgeschiedenis heeft geworsteld met het weergeven van de verhouding van Christus tot God en later tot de Heilige Geest en met de grote vraag of hier sprake is van wezenstriniteit dan wel openbaringstriniteit (pp.328–333). In het kader van dit exegetisch onderzoek acht ik het weinig zinvol mij in deze zich vooral in de sfeer van de dogmatische wetenschap afspelende discussie te begeven. Op verscheidene plaatsen in het Nieuwe Testament (bv. in het later toegevoegde 1 Joh. 5:7) en in het vierde evangelie (bv.1:32–34; 14:15–18) worden God, de Zoon en de Geest in één adem genoemd en wordt zichtbaar hoe groot bij het volbrengen van Gods heilsplan voor de wereld hun eenheid van denken en handelen is. Met name uit de grote verschillen in uitleg van vers 1:1, die de commentatoren ons bieden, blijkt welk een groot mysterie achter dit beginvers van het vierde evangelie schuilgaat. Een mysterie, dat ik in het kader van mijn onderzoeksoopdracht voorshands niet zal proberen te onthullen of ontologisch te verklaren. Graag sluit ik mij in dit verband aan bij het standpunt van Zimmermann 2004: ‘Für Joh. wird die Zuordnung von Gott und Jesus eben nicht dogmatisch, sondern metaphorisch ausgedrückt’ (p.386).

¹⁴ Hofius 1987, p.17.

¹⁵ Bauer 2000, p.197; Ridderbos 1987, Deel 1, p.50. Volgens Hofius 1987 wordt het werkwoord γινώμαι ook in Ps. 32:9; 148:5 (LXX) vertaald met ‘geschapen worden’ (p.17, voetnoot 98). Zo ook Brown 1996, p.6.

¹⁶ M. Teschendorf, ‘Der Schöpfungsgedanke im Neuen Testament’, in: *Neutestamentliche Forschungen. Sonderheft der theologischen Studien und Kritiken*, 1932, 104 Band, 3/4 Heft.

als geheel, zowel nu als destijds op de eerste dag van de schepping. Het betreft een wijder begrip dan ‘wereld’, ‘de sfeer van de mens’ (1:9,10), maar betreft het hele universum, dat God volgens Gen. 1:3 heeft geschapen.¹

Onder de tekstcritici bestaat discussie of het tweede gedeelte van 1:3 eindigt met οὐδὲ ἔν of met ὃ γέγονεν en of dus ὃ γέγονεν bij vers 3 behoort of bij het eerste deel van vers 4 (ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν) getrokken zou moet worden, zoals bij Nestle-Aland²⁷. In het laatste geval zou het begin van vers 1:4 aldus luiden: ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν, wat vertaald zou moeten worden met: ‘wat geworden is, was leven in Hem’ dan wel ‘wat geworden is in Hem, was leven’, wat echter twee weinig aansprekende en nogal geforceerde vertalingen oplevert. Het tekstkritisch apparaat geeft echter onvoldoende uitsluitsel waarvoor te kiezen. Hoewel Nestle-Aland²⁷ op niet al te overtuigende gronden², in 1:3 een punt plaatst achter οὐδὲ ἔν³, kiezen de meeste Nederlandse vertalingen voor de eerste optie, wat, ondanks de duidelijke tautologie, wellicht een wat fraaiere volzin oplevert en ook beter past in het trapsgewijze parallellisme.⁴

Met het χωρὶς αὐτοῦ (zonder dit) maakt de verteller duidelijk, dat er zonder het Woord niet één ding (οὐδὲ ἔν) geschapen zou zijn. Volgens Morris is het typisch Johannes om met een uitspraak in positieve vorm te komen en deze onmiddellijk te herhalen in een negatieve vorm. In positieve zin wordt aangegeven, dat alle dingen door het Woord zijn geschapen; in negatieve zin, dat zonder het Woord niets was geschapen, dat geschapen is.⁵ De verandering van de aoristus (ἐγένετο) in de perfectum (γέγονεν) betekent een verandering van de verwijzing van de scheppingsdaad naar het geschapene zelf. Datgene wat we om ons heen zien is niet tot stand gekomen los van het Woord, zoals dat op de eerste dag van de schepping het geval bleek te zijn.⁶

A.1 Licht en leven

De overgang van Jezus in zijn relatie tot zijn Vader en tot de schepping naar zijn relatie met de mensheid brengt ons dicht bij het antwoord op de voor dit deel van ons onderzoek gestelde vraag. Vers 1:4 laat zien hoe God die verhouding met de mensheid oorspronkelijk heeft bedoeld:

1:4 ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν, καὶ ἡ ζῶν ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.
In dit (het Woord) was leven en het leven was het licht der mensen.

Het Woord is niet alleen de middelaar in de schepping zelf, maar is ook degene die de schepping onderhoudt en Gods plan met de schepping en met de mensheid uitvoert. Dit komt

allereerst tot uitdrukking in het thema ‘leven’ (ζωή), het favoriete thema bij Johannes, dat in het Evangelie 36 maal voorkomt.⁷ Het leven vormt de doelstelling, waarvoor het Evangelie is geschreven (20:31). Hierbij gaat het echter niet om het natuurlijke leven. Hiervoor wordt ψυχή gebruikt, zoals in 10:11,15,17,24. Het leven is voor de mens het kostbaarste bezit en daarom een goed symbool om het kostbaarste van alle geschenken van Godswege weer te geven, die binnen het bereik van de mens liggen. Het is Gods grootste daad van liefde, dat de mens mag delen in Gods leven (5:26).⁸

Het begrip ζωή (leven), waarover 1:4 spreekt betreft het leven, waarnaar de evangelist ook in 5:26 verwijst. Het leven, dat de Vader in zichzelf heeft, heeft Hij ook de Zoon gegeven om met hem te delen. De Zoon wil dat leven ook schenken aan de mens, die in Hem gelooft (6:57). Om die reden is de Zoon tot de mensen gekomen, opdat zij leven zouden hebben in Hem (10:10; 11:25; 14:6). Dit leven, dat het Woord schenkt, is van speciaal belang voor een deel van de schepping: de mensen (τῶν ἀνθρώπων), zowel in natuurlijke zin ter zake van de menselijke rede, het menselijke denken, als in geestelijke zin wat gepaard gaat met een nieuwe geboorte. Het is een leven, dat de dood niet kan vernietigen (11:26) en dat dus geen eind heeft. Johannes spreekt daarom, bv. in 3:16, van eeuwig leven (ζωὴ αἰώνιος), dat hierin bestaat, dat de mensen de enige en waarachtige God kennen en Jezus Christus, die Hij gezonden heeft (17:3). Deze verklaring van het thema ‘eeuwig leven’ betekent dus, dat de mens in een levende en intieme relatie met de Vader en met Jezus staat. Deze relatie wordt verkregen door het geloof in Jezus en het verstaan van zijn woorden.⁹ Dat is de optimale verhouding, die God voor ogen had, toen Hij de mens schiep. Om dat te bewerkstelligen heeft Hij zijn Zoon naar de aarde gezonden (3:16).

Vervolgens brengt de verteller in 1:4 het thema ζωή (leven) in een trapsgewijs parallellisme, dat zich voortzet in 1:5, in verband met het thema φῶς (licht). Ook het thema ‘licht’, als natuurlijk verschijnsel, leent zich goed voor symboliek. Het is helder, geeft warmte en is dus begerenswaardig en goed.¹⁰ Beide thema’s komen hier duidelijk in een dubbele betekenis voor en geven zo de gedachtegang van de evangelist in z’n volle omvang weer. Enerzijds geven ze het kosmologische aspect weer als het leven en het licht, dat tot de mensheid is gekomen in de schepping van de wereld zelf, anderzijds komt daarin het soteriologische aspect tot uitdrukking in de nieuwe schepping, die de mensheid deelachtig wordt.¹¹ De verteller geeft in 1:4 in een korte zin aan wat de betekenis is van Jezus voor de levens van mensen. Hun leven hangt er vanaf. Later zal Jezus zelf claimen, dat Hij het leven is (11:25; 14:6) en het licht van de wereld (8:12; 9:5). Bij Johannes is Jezus licht en leven in zichzelf. Hij was de vertegenwoordiger door wie God leven en licht in de wereld heeft gebracht (leven: 3:15v; 4:14; 5:24–30; 6:35,62; 10:10; 17:3; licht: 8:12; 9; 12:35v).

In het OT wordt Jahweh beschreven als de bron van het leven (Ps. 36:10; Jer. 2:13; 17:13).

¹ Zie T.E. Pollard, ‘Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel’, in: *Vigiliae Christianae*, vol.XII, 1958, pp.147–153, die pleit voor een vertaling van ἐγένετο in ‘alles gebeurde door Hem’, waarmee Jezus niet primair in een kosmologische setting wordt geplaatst, maar in de veel bredere setting als middelaar van al Gods activiteiten voor de wereld en voor de mensheid met nadruk op zijn heilsbediening (pp.152v). Zo ook B. Vawter, ‘What came to be in Him was Life (Jn 1,3b–4a)’, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, vol.XXV, 1963 (pp.401–406), die een punt plaatst achter οὐδὲ ἔν, waardoor 3b en 4a één zin vormen in de betekenis van ‘Wat geworden is was het leven’, waarmee naast de rol van het Woord als schepper (1:3a) vooral ook zijn rol als bringer van het heil naar voren komt (pp.404v). Zie ook Brown 1996, p.6.

² Vgl. Morris 1995, pp.72v.

³ Zie K. Aland, ‘Eine Untersuchung zu Joh.1:3–4: über die Bedeutung eines Punktes’, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 59, 1986, pp.174v.

⁴ Barrett 1955, pp.156v; Ridderbos 1987, Deel 1, pp.49v; Carson 1991, pp.118,137; O’Day 1995, p.520. Bruce (1983) spreekt van ‘a passage intolerably clumsy and opaque’ (p.33). Brown 1996, p.6 en Beasley-Murray 1987, pp.1v + voetnoot a., kiezen niettemin voor de optie van Nestle-Aland 27.

⁵ O’Day 1995, p.520.

⁶ Morris 1995, p.71; Carson 1991, p.118.

⁷ Brown 1966, pp.505–508.

⁸ Ibid., p.506.

⁹ Ibid., p.507.

¹⁰ Ibid., p.515.

¹¹ Barrett 1966, p.157. Zie ook J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg 1971, pp.158–161; L. Schrothoff, ζῶ, ζῶν in: *Exegetisch Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1981, Band II, pp.268–269 en Beasley-Murray 1987, p.11.

Hij is het die de gezamenlijke schepping het leven geeft (Gen. 1:1, 2:4–25) en het ook weer neemt (Ps. 104:29).¹ Zoals in het or leven en licht zichtbaar worden als het tweeledige beeld om de effecten te beschrijven van de gehoorzaamheid aan de wijsheid Gods, zoals geopenbaard in de mozaïsche wet (bv. Ps. 119:105 en Jes. 9:1), zo worden in het Nieuwe Testament beide thema's geïntroduceerd om niet de gehoorzaamheid aan de wet te beschrijven, maar de genade Gods, die in Jezus Christus zichtbaar is geworden. Zo ook in het vierde evangelie. Zoals Jezus als het leven der wereld Lazarus heeft opgewekt uit de dood (11:1–44), zo heeft Hij de blindgeborene genezen (9:1–41). Deze wonderverhalen zijn niet louter episodes als onderdeel van de plot, maar effectieve manifestaties van het Woord van God voor alle mensen.² Het Woord is de bron van het leven, de bezitter en schenker ervan (5:26). Het doel van de komst van Jezus in het menselijk leven is het leven aan de mensheid te schenken, overvloedig en volledig (10:10,28). Dat geldt in algemene zin: het Woord als schepper van alle leven en onderhouder van het leven. De mens kan niet zonder het licht leven. Het is in algemene zin een levensgave en een levensvoorwaarde. Zonder het goddelijke Woord is er geen levenslicht of levenskracht. Zonder Woord geen mens.³ Zo heeft God de schepping bedoeld. Uit het vervolg van de Proloog zal blijken, dat het helaas anders is verlopen.

A.2 Licht en duisternis

In 1:5 spreekt de evangelist vervolgens in termen van de (dualistische) tegenstelling φῶς (licht) en σκοτία (duisternis):

1:5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
En het licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet gegrepen.

In dit vers gaat de verteller een stap verder in het trapsgewijze parallellisme, dat in 1:1 begint, wordt onderbroken in 1:2 en 3 en wordt vervolgd in 1:4 en 5. Het licht, dat eerst verbonden was aan het Woord en aan het leven, wordt nu weergegeven in zijn actuele werking, als natuurverschijnsel, als lichtbron, die haar uitstraling heeft (φαίνει) in de duisternis, een ander natuurverschijnsel. In de niet-christelijke Griekse wereld staan licht en duisternis niet bij voorbaat tegenover elkaar. Duisternis is niets anders dan het ontbreken van licht. Geconfronteerd met 1:5 zou men uitsluitend denken aan de schepping, zonder enige morele bijbetekenis. Zo was het immers ook niet in Gen. 1:2. Duisternis lag toen op de vloed, totdat God sprak: 'Er zij licht' (1:3) en de duisternis verdween.⁴ De verteller laat ons echter hier in de fraaie poëtische opeenvolging van thema's (λόγος, ζωή, φῶς en σκοτία) zien hoe de Logos niet alleen de middelaar was in de scheppingsdaad (1:3,10), maar ook in het onderhouden van die schepping, inclusief de mens. Zowel ζωή (leven) als φῶς (licht) omvatten het leven en het licht, dat zowel in de schepping als in een nieuwe schepping tot de mens is gekomen.⁵ Het gaat in 1:5a dus nog niet direct over een dualistisch universum, waarin licht en duisternis, goed en kwaad tegenover elkaar staan. Dat is pas aan de orde als de verteller in 1:5b, sprekend

over de schepping, constateert, dat de duisternis het licht niet heeft gegrepen (ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν) en de gedachtelijn een andere, meer theologische wending neemt.⁶

Van belang is hierbij de vraag of hier sprake is van het kosmische Woord, dat nog bij God is en dus vanuit die hemelse positie en pre-existentiële hoedanigheid (λόγος ἄσαρκός) zijn rol vervult als het leven en het licht der mensen (1:1–4). Is er pas in 1:14 sprake van de vleeswording en mogen we in de uitleg van de Proloog pas na 1:17 spreken over Jezus Christus, als het vleesgeworden Woord? Of doelt de verteller al in eerdere verzen van de Proloog, bv. in de verzen 1:4 en 5 en daarna in 1:11–13, al op het vleesgeworden Woord (λόγος ἐν σαρκός), dat in de persoon van Jezus van Nazareth zijn heilbrengende rol vervult als mens onder de mensen? Het betreft een vraag, die in wezen wordt opgeworpen doordat φαίνει in de tegenwoordige tijd staat en κατέλαβεν in de aoristus. Veel commentatoren hebben zich met deze vraagstelling beziggehouden, waarbij de discussie zich veelal afspeelt rond de vraag welk gezag toegekend kan worden aan de verzen 1:6–8, waarin Johannes de Doper als getuige van het licht wordt geïntroduceerd. Wat is de betekenis van dit getuigenis? Van welk licht getuigde Johannes de Doper?

Volgens Hofius maken de verzen 1:19–34 en 3:22vv duidelijk, dat de rol van Johannes de Doper niet overschat moet worden, aangezien hij immers slechts de getuige is van iemand anders, nl. de Logos.⁷ Dit lijkt geen sterke argumentatie, in aanmerking genomen, dat de evangelist om zijn lezers van zijn gezichtspunten te overtuigen, juist graag gebruik maakt van de getuigenissen van anderen, waarbij Johannes de Doper, de van God gezondene (1:6), toch wel een heel prominente rol vervult.⁸ Hofius vraagt zich bovendien af of de verzen 1:6–8 überhaupt wel tot het oorspronkelijke hymne behoren en er niet later door een redacteur aan zijn toegevoegd en daarom van secundair belang zijn. Dit in aanmerking genomen de duidelijke verandering in stijl en tekstsamenhang ten opzichte van daaraan voorafgaande verzen. Op grond daarvan komt hij tot een structuur en opbouw van wat hij noemt de Logoshymne, waarbij de verzen 1:1–9 over de Logos asarkos zouden handelen en de verzen vanaf 1:10 over de Logos ensarkos.⁹

Ridderbos keert zich tegen deze suggestie. Naar zijn oordeel is de passage over Johannes de Doper in 1:6–8 zeker wel 'prozaïscher' dan de verheven inzet over de Logos in 1:1–5, maar valt geenszins uit de toon. Ze is weliswaar gecomponeerd in een plechtige, gedragen stijl, naar oudtestamentische aard, maar heeft de gedachtegang van de verteller in het geheel niet verstoord en levert juist een wezenlijke bijdrage aan de centrale inhoud van de Proloog. Door deze uitspraken van Johannes de Doper over de Logos op twee strategische punten van de Proloog te plaatsen (na 1:1–5 en na 1:14) doet de evangelist een hoogst passend beroep op het getuigenis van de van God gezonden man, wiens optreden en werk onafscheidelijk

¹ E. Starke, 'Leben', in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Göttingen 1992, p.44.

² Hoskyns 1947, p.143.

³ Vgl. Ridderbos 1987, p.52v; van Houwelingen 1997, pp.45v.

⁴ Carson 1991, p.119.

⁵ Beasley-Murray 1987, p.11.

⁶ Carson 1991, pp.119v. Schwankl introduceert hier het woord 'Skotophilie', een in de psychoanalyse gangbare term voor een pervers toekeren tot het duistere, de duisternis. Dat een dergelijke reactie ziekelijk en tegennatuurlijk is, laten ons de planten en bloemen zien, die zich naar het licht toekeren en zich openen (O. Schwankl, *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, Freiburg 1995, p.165).

⁷ Hofius 1987, pp.1–25.

⁸ J. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to John*, vol.1, 1942, pp.xc-xc1; Culpepper 1983, pp.132v; A.A. Trites, 'Witness', in: *Dictionary of the Later New Testament & its Developments*, 2nd print, eds. R.P. Martin a.o. 1999, pp.879v. Zie ook P. Lamarche, 'The Prologue of John', in: *The Interpretation of John* (ed. J. Ashton), London 1986, pp.36–66, die aangeeft dat voor Johannes de Doper een belangrijke rol is weggelegd in de realisatie van het heilsplan, in de zin dat hij daarvoor het pad heeft gebaad. De evangelist Johannes heeft dat willen benadrukken in zijn Proloog, door daarin enkele getuigenissen van de Doper op te nemen (pp.45v).

⁹ Hofius 1987, p.25.

en integraal tot het Christus-gebeuren behoren.¹ Deze man, die van God gezonden was, was getuige van het licht en getuigde daarvan, opdat allen door hem geloven zouden. Hij getuigde van wat hij zelf had ervaren met de man, die na hem kwam, maar reeds vóór hem was geweest, wiens weg hij heeft bereid en wiens schoenriem hij niet waardig was los te maken (1:19, 23, 27, 29–36).

Zo maakt ook Hooker op overtuigende wijze duidelijk, dat de referenties aan Johannes de Doper in 1:6–8 als het ware het draaipunt vormen tussen het tekstgedeelte, waarin de oorsprong en identiteit van het pre-existente Woord staat beschreven en de passages in 1:14, handelend over het vleesgeworden Woord, wiens heerlijkheid wij hebben gezien en uit wiens volheid wij allen genade en waarheid hebben ontvangen. Dat deze beide verwijzingen naar het getuigenis van Johannes de Doper juist op deze plaatsen in de Proloog zijn opgenomen, heeft volgens Hooker een belangrijke reden, die gelegen is in het feit, dat ze beiden refereren aan de historische gebeurtenissen van Jezus Christus, d.w.z. aan het verschijnen van het Woord onder de mensen.² Ze refereren, aldus Hooker, verder aan Johannes de Doper, als getuige, die de waarheid van wat zojuist is gezegd kan bevestigen, nl. dat het licht schijnt in de duisternis en dat we de heerlijkheid hebben gezien van het vleesgeworden Woord. Van deze fundamentele, op waarheid berustende, uitspraken getuigt de Doper op zijn eigen manier. Getuigend, van degene, die na hem komt, die ‘het licht’ is, wiens weg hij bereidt. Getuigend van de onvergeloofbare superioriteit en pre-existentie van degene, die vóór hem is geweest als hij verklaart dat hij de Geest op Jezus heeft zien nederdalen en daarom weet en getuigt, dat deze de Zoon van God is.³ Zo verbinden naar de mening van Hooker de referenties aan Johannes de Doper in de Proloog de historische schilderingen in de rest van het Evangelie met de eerder daarin voorkomende metafysische waarheden en filosofische passages, die wellicht ook door hem zijn samengesteld. Zij maken duidelijk, dat Jezus het waarachtige licht is, dat ieder mens verlicht en die de volle openbaring is van God.⁴

Volgens Dodd lijkt het erop, dat de evangelist bij het schrijven van dit gedeelte van zijn evangelie twee niveaus van de tekst voor ogen had.⁵ Aan de ene kant was het zaak, dat de geïmpliceerde lezers, dat wil zeggen lezers in de hellenistische wereld, waar het Evangelie vooral voor geschreven was en die voor het eerst kennismaakten met het christelijk geloof aan de hand van hun kennis van de in de Proloog te gebruiken termen, zouden begrijpen wat de evangelist daarmee bedoelde. Ze zouden dan ongetwijfeld uitgekomen zijn bij de aanname, dat de hele passage van 1:1–13 over de Logos in het vlees handelt. Maar dat is niet het enige niveau, dat de evangelist als uitleg voor ogen had. De *prima facie* betekenis draagt namelijk een verdergaande betekenis in zich, die alleen aan het licht komt wanneer men bereid is de betreffende passage te lezen en te herlezen in het licht van het Evangelie als geheel.⁶

In het geval van de Proloog is de suggestie van Dodd dan ook, dat de oplossing van het probleem gevonden wordt als we bereid zijn de propositie *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (het Woord

is vlees geworden) uit 1:14 serieus te nemen in het licht van het hele verhaal, dat erop volgt. Dit dienen we, volgens Dodd, dan ook in de context van het hele verhaal te zien nl. dat de Logos in de persoon van Jezus de menselijke natuur aannam. Het leven van Jezus is daarom de geschiedenis van de geïncarneerde Logos, wat dus hetzelfde is als de geschiedenis van de Logos in zijn voortdurende relatie met de mens en de wereld. Dit betekent, dat de hele Proloog vanaf vers 4 tegelijk een verslag is van de relatie van de Logos met de wereld én een verslag van de bediening van Jezus Christus, waarin tot in ieder belangrijk onderdeel deze relaties worden weergegeven. En het *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* bindt deze beide samen.⁷ Veel meer is dus te zeggen voor de uitleg, dat het *φαίνει* in 1:5, dat in de tegenwoordige tijd staat, niet een tijdloze uitspraak betreft, maar betrekking heeft op het met de komst van Christus gekomen en thans schijnende licht. Dat sluit het beste aan op het getuigenis van Johannes de Doper in vers 1:7, waar het licht ook zonder meer op de komst van Christus betrekking heeft. Hetzelfde geldt voor 1:9, waar gezien het vervolg in vers 1:12, over dit laatste ook geen twijfel bestaat.⁸

Ridderbos is van oordeel, dat de hypothese, als zou het gedeelte van de Proloog voorafgaande aan 1:14, in z’n geheel over de *λόγος ἀσαρκός* handelen, niet passen in het getuigenis van Johannes de Doper (1:6v) dat in wezen van meet af aan *christologisch* is opgezet, wat dan uiteraard ook reeds op de exegese van 1:1–5 zijn neerslag heeft. Hij wijst deze, wat hij noemt, hypothese van de zgn. Logos-hymne, die overigens door nogal wat gezaghebbende commentatoren, onder wie Bultmann⁹, Brown¹⁰, Schnackenburg¹¹ en Haenchen¹² wordt voorgestaan, van de hand. In zijn ogen is deze alleen te handhaven, wanneer men zich enerzijds tevreden stelt met een zeer verbrokkeld en vaag beeld van de, door hen voorgestane, hypothetische oerhymne en anderzijds bereid is in een ingewikkeld geheel van aannames en interpretaties te treden.¹³

Terugkerend naar 1:5 meen ik op grond van bovenstaande overtuigende argumentatie vast te kunnen stellen, dat het Licht dat in de duisternis schijnt, geïdentificeerd kan worden als Jezus Christus, het vleesgeworden Woord, die na zijn bediening op aarde is opgevaren naar de hemel. Dit licht, dat in 1:9 wordt gekwalificeerd als het waarachtige licht, dat ieder mens verlicht, wordt zichtbaar in de universele missie van Christus om alle mensen tot zich te trekken samen met de verstrooide kinderen van God. Daarvoor is Hij naar de wereld gekomen, maar werd niet door de wereld gekend (1:10).¹⁴ Wat bedoelt de verteller echter in 1:5 met het begrip *σκοτία* (duisternis)?

Nu de aandacht zich na 1:1–3 vooral richt op de relatie van Jezus met de mensheid, krijgt de term duisternis een meer symbolische betekenis en wordt duidelijk, dat hier sprake is van een anticipatie op het licht/duisternis-dualisme, dat in de rest van het evangelie zo sterk naar voren komt. Dit symbolisme van licht en duisternis staat, meer dan bij de synoptici, centraal in het vierde evangelie. Het woord *φῶς* komt 23 keer voor en het woord *σκοτία* 8 maal. In

¹ Zie Ridderbos 1987, Deel 1, pp.29–36,55.

² M. Hooker, ‘John the Baptist and the Johannine Prologue’, in: *New Testament Studies* 16, 1969–1970, pp.354–358.

³ Ibid., pp.357v.

⁴ Ibid., p.358. Zie verder Hoskyns 1947, p.144; Barrett 1985, pp.125,126; Beasley-Murray 1987, pp.11v.

⁵ Dodd 1953, p.283.

⁶ Ibid., pp.281–283.

⁷ Ibid., pp.283–285. Deze mening sluit aan bij die van Hoskyns (1947), die aangeeft dat de evangelist met 1:14 en het *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* niet een nieuw onderwerp aansnijdt. Het woord *καί*, waarmee de tekst begint, brengt een nauwe koppeling aan met het voorafgaande vers, waarmee tot uitdrukking wordt gebracht, dat door het hele Evan-

gelie heen het organische leven van de christelijke gemeente en de wedergeboorte van iedere individuele gelovige geproclameerd wordt als volledig afhankelijk van de komst van de Zoon van God in het vlees (1 Joh. 4:2,3; 2 Joh. 7).

⁸ Vgl. Ridderbos 1987, Deel 1, p.54 en Moloney 1998, p.36.

⁹ Bultmann 1950, p.4v.

¹⁰ Brown 1996, pp.18–23.

¹¹ Schnackenburg 1965, pp.121,126v.

¹² E. Haenchen, ‘Probleme des johanneischen “Prologs”’, in: *Gott und Mensch, Gesammelte Aufsätze*, 1965, pp.124v.

¹³ Ridderbos 1987, Deel 1, p.32.

¹⁴ Vgl. Dodd 1953, p.284.

3:19 komen we eenmalig het woord σκότος tegen. Uit deze symboliek blijkt, dat duisternis bij Johannes niet alleen slaat op de afwezigheid van licht, maar ook op de aanwezigheid van het kwaad. In 3:19 wordt bv. gesproken over de boze werken van de mensen en over het oordeel dat hen treft. Zo komen we het ook tegen in een van de beroemde Ik-ben-uitspraken van Jezus: ‘Ik ben het licht der wereld; wie Mij volgt, zal nimmer in de duisternis wandelen, maar hij zal het licht des levens hebben’ (8:12).

Met φαίνει (schijnt) in 1:5 in de tegenwoordige tijd wordt echter niet bedoeld, dat met het verschijnen van het licht een nieuw tijdperk aanbreekt, alsof het licht als het ware volgt op de duisternis, maar is sprake van een voortdurende verlichting. Het is een altijddurende eigenschap van het licht, niet om de duisternis te vermijden, maar om in de duisternis te schijnen.¹ Op het moment dat het licht hiermee ophoudt, bv. vanwege de vijandige ontvangst ervan, houdt het op licht te zijn.² Het thema van licht en duisternis als symbool voor goed en kwaad is in de loop der geschiedenis in de meeste wereldgodsdiensten en religieuze gemeenschappen een veel voorkomend thema geworden. Zo ook bij Israël. God heeft niet alleen het licht maar ook de duisternis geschapen, niet alleen het heil, maar ook het onheil (Jes. 45:7). ‘Zal niet de dag des Heren vol duisternis zijn en zonder licht, ... ja donker en zonder glans?’ (Amos 5:18–20). Maar nu rijst de vraag: Wat bedoelt de verteller met οὐ κατέλαβεν in 1:5b (vgl. 12:35)?

Onder de Nederlandse Bijbelvertalers wordt hierover verschillend gedacht.³ Waar de vertaling van Brouwer⁴ spreekt van ‘overmocht’ en de vertaling van het NBG51 van ‘grijpen’, wat vooral in de richting gaat van ‘overmeesteren’, spreken de Statenvertaling (1637) en de Lutherse vertaling (1521) evenals Brown 1996 (p.8) van ‘begrijpen’, in intellectuele zin. Ook de Engelse Bijbelvertalingen (NIV en NRSV) verschillen op dit punt. De meest voor de hand liggende vertaling lijkt echter, dat 1:5 in overeenstemming met 1:10,11, vertaald moet worden met ‘zich toe-eigenen’ of ‘vatten’⁵, wat er toch op wijst, dat het licht van het Woord dat allereerst bij de schepping geschenen heeft in de toen bestaande duisternis, vervolgens als het vleesgeworden Woord is blijven schijnen in de duisternis van de gevallen mensheid.⁶ Het licht heeft zich geopenbaard in de komst van de Logos in het vlees, dus in zijn menselijke vorm en raakt zo het bestaan van het menselijk ras en is het leven van de mensheid (1:4).⁷

Als we vers 5 zo lezen, grijpt het vooruit op de verzen 1:10–11, waarin Gods goede bedoelingen met de wereld en de afwijzing van het licht door de wereld centraal staan. Het beperkt zich niet alleen tot de schepping, maar is ook verbonden met het heil. Los van het licht, dat de Messias, het vleesgeworden Woord, brengt, houden mensen van de duisternis, omdat

hun daden slecht zijn (3:19). Wanneer het licht verschijnt, haten ze het, want zij wensen niet dat hun daden aan den dag komen (3:20). Zo zeker als het licht in de duisternis schijnt, zo zeker is het, dat de duisternis het niet heeft gegrepen. Dat mensen in de duisternis blijven en het licht verre van zich houden, houdt Jezus bezig tot aan het eind van zijn bediening op aarde en tot aan zijn weg naar het kruis toe. Als Hij na zijn intocht in Jeruzalem voor de laatste keer tegenover zijn discipelen en de schare spreekt over zijn naderende dood, spreekt Hij hierover en brengt Hij licht en duister in verband met zijn beperkte levenstijd op aarde (9:4–5; 11:9–10).

In 12:35 komen we het woord καταλαμβάνω opnieuw tegen in relatie met de thema’s ‘licht’ en ‘duisternis’. Jezus waarschuwt hier de feestgangers in Jeruzalem ervoor dat, nu het licht nog maar kort bij hen is, de duisternis hen niet overvalt. Zolang Hij nog in de wereld is (vgl. 12:8), is er nog gelegenheid en reden voor een waarschuwing: ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ (opdat de duisternis u niet overvalle). Maar volgens 12:36 is er reden voor hoop: ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε (opdat gij kinderen des lichts moogt zijn). Het zijn allemaal beelden en thema’s, die eerder ter sprake kwamen (vgl. 7:33; 8:12; 9:4,5v; 10:9v), maar die ditmaal door Jezus uitgesproken worden als laatste woord tot de schare alvorens hun wegen zich scheiden (12:36). Als Jezus na deze duidelijk vertwijfelde oproep, de schare achter zich laat en zijn weg naar Golgotha gaat, is het voor hen te laat. Van dat moment gaat Jezus zijn weg naar Golgotha en spreekt alleen nog maar tot zijn discipelen en tot Pilatus. De duisternis heeft de schare dan inderdaad overvallen (καταλάβῃ) (12:35). De verstoorde relatie tussen God en deze mensen is dan definitief en onherstelbaar, tenzij de Trooster, die Jezus later ook tot hen zal zenden, hen nog zal aanraken en hun alsnog de weg zal wijzen tot de volle waarheid (16:9,13).⁸

A.3 Wereld

Na de eerste vijf verzen van de Proloog, waarin de verteller in enkele fraaie poëtische volzinnen inzicht geeft in de afkomst van Jezus, als het Woord van God van den beginne in zijn relatie met zijn Vader en zijn bemoeienis met de schepping, volgt in 1:6–13 een tekstgedeelte, dat kennelijk net als 1:1–5 een literaire eenheid vormt. In 1:6–8 wordt Johannes de Doper door de verteller geïntroduceerd als een man gezonden van God, wiens opdracht het was van het licht te getuigen (1:7) en wiens ondergeschikte rol in relatie tot Jezus wordt benadrukt (1:8).⁹ In 1:9 en 10 neemt het begrip ‘wereld’ de plaats in van het begrip ‘duisternis’.

1:9 Ὅτι τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.
Het waarachtig licht, dat ieder mens verlicht, was komende in de wereld.

¹ Hoskyns 1947, p.137; Dodd 1953, p.209.

² Hoskyns 1947, p.138.

³ Brown 1996 onderscheidt onder de Bijbelvertalers vier betekenissen: a. ‘begrijpen’ in intellectuele zin, zoals bv. in de parallelteksten 1:10 en 11; b. ‘verwelkomen’, ‘ontvangen’, ‘aanvaarden’, ‘waarderen’; c. ‘overvallen’, ‘overkomen’, ‘overvallen’ in vijandige zin, zoals voorkomend in 12:35. d. ‘overmeesteren’. Voor 1:5 kiest hij voor a. (p.8).

⁴ Bijbelvertaling van prof. dr. A.M. Brouwer, Amsterdam 1925.

⁵ ‘καταλαμβάνω’, in: Bauer 2000, p.519. Zie ook Bruce 1983, p.34; Ridderbos 1987, Deel 1, p.54, voetnoot 13. Barrett 1955 spreekt van ‘zich geestelijk eigen maken’, p.158. Citaat Stibbe (1993): ‘What the narrator is revealing is the fact that Jesus cannot be either apprehended or comprehended. He cannot be either “overcome” or “understood” (κατέλαβεν contains both nuances). He is the hidden Messiah, the elusive God’ (pp.25v).

⁶ Beasley-Murray 1987, p.11.

⁷ J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, pp.208v; Carson 1991, p.119; Moloney 1998, p.36. Brown (1996) plaatst 1:4 en 5 tegen de achtergrond van het beeld in Genesis 2:9 van de boom van leven en die van de kennis van goed en kwaad. Ondanks de zondeval en de dreiging van een overwinning van de duisternis, zou het licht blijven schijnen en zou de slang niet het zaad van de vrouw kunnen ‘overheersen’ (p.27). Een uitleg, die op zichzelf niet strijdig is met de inhoud van 1:4 en 5, maar moeilijk direct daaraan te ontleenen.

⁸ Dit Bijbelgedeelte is er een voorbeeld van hoe de situatie waarin de Johanneïsche gemeenschap verkeerde zoveel jaren later, mede het karakter van het Evangelie zelf heeft bepaald (zie §3D). Behalve op het niveau van het verhaal in 12:35,36 waar de urgentie spreekt voor verborgen (of aarzelende) gelovigen om in Jezus als het licht te geloven, nu Hij nog bij hen is, klinkt hier ook de situatie door van de Johanneïsche christenen aan het eind van de eerste eeuw. Op dat niveau kan dit tekstgedeelte gezien worden als een dringende oproep tot de verborgen en aarzelende gelovigen, die achterbleven in de synagoge, gehoor te geven aan de Johanneïsche boodschap, waarin het gezaghebbende Woord van Jezus doorklinkt en hen eraan te herinneren, dat ze door aan deze oproep geen gehoor te geven, hun redding op het spel zetten (zie Ridderbos 1992, deel II, p.160; De Boer 1996, pp.136–137). De boodschap van Jezus als het licht der wereld is een boodschap die geldt voor alle tijden.

⁹ Culpepper 1983, pp.57,132v.

Bij het bestuderen van deze tekst rijst allereerst de vraag, wie of wat komende was in de wereld. Wat is het onderwerp van ἐρχόμενον? Is dat φῶς of is dat de ἄνθρωπος? Grammaticaal en contextueel zijn beide mogelijk.¹ Wanneer we naar enkele parallelteksten kijken, die spreken over het licht, dat in de wereld komt (3:19, 12:46), ligt het voor de hand ervan uit te gaan, dat φῶς het onderwerp is.² De vervolgvraag luidt dan: Wie was het licht, dat in de wereld kwam? Johannes de Doper spreekt hier over τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (het waarachtige licht). Anders dan het woord ἀληθής, dat vooral bij het weergeven van meningen of uitspraken voorkomt (zie bv. 5:31,32) wordt hier het woord ἀληθινός bedoeld als ‘echt’ of ‘authentiek’.³ Dat waarachtige licht was niet Johannes de Doper (1:8) zelf, hoewel hij later wel door Jezus als een licht wordt aangeduid (5:35). Hij was echter niet het waarachtige licht, zoals de Logos het was. Als Johannes de Doper van dat licht getuigt (1:7–8), doelt hij niet op een abstractie of namaak, spreekt hij niet over een hoop of belofte voor de toekomst, maar doelt hij op een realiteit, op het Woord van God dat volgens 1:10 reeds in de wereld was (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν). Het komen van Jezus betreft dus het uiterste, alomvattende universalisme, want in Hem was het licht zichtbaar van het scheppende Woord van God waar alle mensen voor hun bestaan van afhankelijk zijn.⁴ Dat ware licht verlicht in principe ieder mens, zonder onderscheid, of deze het ziet of niet.⁵

Het woord κόσμος, dat hier voor het eerst voorkomt, is in het vierde evangelie een veelvoorkomend woord. Het komt 78 keer voor, tweeënhalf keer meer dan in de rest van het NT en zes keer meer dan bij de synoptici. Oorspronkelijk betekende het ‘orde’, ‘sieraad’, ‘versiersel’ (zie 1 Petr.3:3). In het Evangelie van Johannes komt het woord κόσμος in drie betekenissen voor⁶, nl.:

- als ruimtelijk begrip, als het totaal van het geschapene (bv. 1:9; 17:5,24);
- als antropologisch begrip: de mensheid. De wereld dus voorzover deze gerelateerd is aan de mensen (bv. 6:14; 9:5,39; 11:27; 18:37);
- in zedelijk-godsdienstige zin: de van God vervreemde wereld, die onder invloed staat van de overste dezer wereld (bv. 5:19; 12:31; 14:30; 16:11). Het betreft hier de mensheid die ver van God staat.

In deze betekenissen spreekt de evangelist in positieve zin over de wereld als het object van Gods liefde (3:16), in neutrale zin als de plaats, waar het verhaal van Jezus en van de mensen zich afspeelt (bv. 1:10a; 16:28; 21:25) en in negatieve zin als domein van het ongeloof (bv. 1:10c; 15:18; 16:8).⁷ Bij het ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον in 1:9 rijst de terechte vraag: Wanneer is de Logos in de wereld gekomen? En over welke wereld hebben we het dan? Slaat dat op Jezus’ geboorte en zijn komst in de wereld in betekenis a., een gebeurtenis, die in het Evangelie van Johannes niet wordt vermeld?⁸ Het ligt meer voor de hand, dat Johannes de Doper in algemene zin refereert aan de bediening van Jezus, zoals de vervolgversen in 1:10–13 aangeven.

De Logos, wiens achtergronden in 1:1–5 zijn onthuld in de persoon van Jezus Christus, is als het waarachtige licht in de mensenwereld gekomen om Gods heilsplan tot uitvoering te brengen (vgl. 12:46).⁹ Waar dus in de voorgaande passages nog in min of meer bedekte termen op de incarnatie werd gezinspeeld, wordt dit in 1:9 openlijk uitgesproken.¹⁰ Hier is geen sprake van een vooruitlopen op 1:14, maar maakt de evangelist gebruik van het getuigenis van Johannes de Doper, die op onnavolgbare wijze zichtbaar maakt hoe de pre-existente Logos als de vleesgeworden Christus deel is gaan uitmaken van de mensenwereld.¹¹ Nu duidelijk is geworden, hoe en met welke bedoeling God in zijn Zoon, Jezus Christus, met de mensheid in relatie is getreden, wordt in de verzen 1:10–13 duidelijk hoe de mens van zijn kant met dit handelen van God is omgegaan.

1:10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

Hij was in de wereld en de wereld is door Hem geworden, en de wereld heeft Hem niet gekend.

In dit vers komen we de term κόσμος tegen in alle hierboven genoemde betekenissen. Jezus is als het vleesgeworden Woord, als mens onder de mensen, deel gaan uitmaken van de wereld, die Hij als het pre-existente Woord heeft geschapen. Het is vervolgens de van God vervreemde wereld, de mensheid, die Jezus niet kent (ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω) en afwijst. Johannes introduceert hier het werkwoord γινώσκειν (kennen), dat verder nog 55 keer voorkomt in het Evangelie en dat met name bij de evangelist verder gaat dan alleen maar het menselijke kennen van iets of iemand, maar vooral de onderlinge relatie aangeeft. Het heeft vooral te maken met de persoonlijke ontmoeting, het erkennen en liefhebben van God, die zich in Jezus Christus heeft laten kennen. Daarbij gaat het in de verhouding tussen God en mens om het staan in een rechte verhouding tot elkaar, het deel hebben aan Gods liefde en leven, Hem liefhebben. Volgens 17:3 is het ‘kennen’ van Jezus en zijn Vader de essentie van het eeuwige leven (αἰώνιος ζωή).

De uitspraken in 1:10 hebben ten aanzien van het vervolg een concessieve betekenis in de zin van: *hoewel* Hij ... etc., terwijl het καί, waarmee de volgzin begint, een duidelijk adversieve betekenis heeft in de zin van: *en toch, maar...* Het wil zoveel zeggen als: De wereld tot wie de Logos kwam, was zijn eigen maaksel en zou Hem dus vanuit haar diepste behoefte aan het licht als het ware *moeten* kennen. Het οὐκ ἔγνω wil dan zoveel zeggen, dat deze wereld, hoewel ze door Jezus is geschapen, desondanks geheel vervreemd is van haar oorsprong en niets van Hem wil weten. Een wereld, die niets met Hem van doen wil hebben.¹²

Enkele onderzoekers, onder wie Brown, Gnllka en Cassem, is het opgevallen, dat er in het vierde evangelie met betrekking tot het begrip ‘wereld’ een bepaalde trend valt te ontdekken, in die zin, dat naarmate het einde van Jezus’ bediening dichterbij komen, de term ‘wereld’

¹ Bruce 1983, p.35.

² Robinson, 1962–1963, p.122, voetnoot 1.

³ Bauer 2000, p.43.

⁴ Hoskyns 1947, p.145.

⁵ Barrett 1955, p.161.

⁶ Gedeeltelijk ontleend aan Brown 1966, pp.508–510 en D. Guthrie, *New Testament Theology*, Leicester 1981, p.131.

⁷ R. Schnackenburg ‘Christ und Sünde nach Johannes’ in: idem, *Christliche Existenz nach den Neuen Testament*, Band 2, München 1968, p.103.

⁸ De Verona Codex van de Oud Latijnse versie (it) en Tertullianus (*De Carne Christi*, pp.xix cf.xxiv), zien in 1:13 de geboorte van Jezus uit de maagd Maria, mede omdat deze tekst zo nadrukkelijk de geboorte uit de wil eens mans ontkent, maar niet die van een vrouw. Het tekstkritisch bewijs tegen deze uitleg is echter overweldigend. Bovendien klopt het niet met 1:12 en 3:1–21 (Hoskyns 1947, pp.163v). Beasley-Murray 1987 is echter van mening dat, op grond van de resultaten van nieuw onderzoek ook de andere uitleg niet zonder meer terzijde geschoven zou moeten worden (p.2, voetnoot c).

⁹ Dodd 1953, pp.282v; Barrett 1955, pp.160v; Ridderbos 1987, Deel 1, p.58; Brown 1996, p.9.

¹⁰ Moloney 1998, p.37.

¹¹ Hooker 1969–1970, pp.357v.

¹² Ridderbos 1987, Deel 1, p.59.

in toenemende mate een negatieve tendens gaat vertonen. Zo constateert Brown, dat tegen het eind van Jezus' laatste dagen op aarde de term 'wereld' steeds meer betrekking heeft op hen die zich van Jezus afwenden, waardoor 'wereld' en 'duisternis' praktisch synoniemen worden. Duisternis wordt intenser tot op het moment dat Jezus wordt overgeleverd aan de dood door Judas op instigatie van de satan (13:27) en de verteller dramatisch meedeelt, dat het nacht was (13:30). Het was nog steeds donker op paasmorgen, toen Maria naar het graf kwam, maar dit veranderde toen Jezus werd opgewekt.¹

Ook Gnilka spreekt met betrekking tot het begrip 'wereld' van een in het vierde evangelie waarneembare ambivalentie, waar positieve en negatieve uitspraken tegenover elkaar staan en waarin op dit punt duidelijk een verschil zichtbaar is tussen het eerste en het tweede deel van het Evangelie. In het eerste deel van het Evangelie, handelend over de werken van Jezus komen we het begrip 'wereld' vooral in positieve zin en in uitgebreide universele zin tegen in thema's als licht, redder, leven, zonde van de wereld, terwijl in het tweede deel en met name in de afscheidsrede van Jezus van zijn leerlingen, overwegend het negatieve, beperkte, persoonlijke element aan de orde komt. Discipelschap en wereld vormen hier een duidelijke tegenstelling.²

Interessant is in dit verband het onderzoek van Cassem, waarin de waarnemingen van Gnilka en Brown analytisch en statistisch worden bevestigd.³ Op basis van een nauwkeurige statistische analyse, waarin de fluctuaties in, wat hij noemt, de *cosmic attitude* in het verloop van het vierde evangelie grafisch wordt afgezet tegen het aantal keren, dat het woord 'wereld' in de verschillende hoofdstukken voorkomt, stelt hij vast, dat de evangelist het woord 'wereld' in het eerste deel van zijn evangelie in een veel positiever, welwillender context gebruikt, terwijl er in het tweede deel veel meer sprake is van een ambivalente of vijandige context. Zo blijkt dat alle referenties aan 'het licht van de wereld', waaronder dus 1:9, voorkomen in de eerste 12 hoofdstukken van het Evangelie, wat ook geldt voor zeven-tiende van de directe soteriologische contexten.⁴ Een simpele statistische test toont vervolgens aan, dat deze verdeling van positief en negatief gebruik van de term 'wereld' op z'n minst niet op toeval berust en dat men op basis van deze statistische gegevens terdege een Johanneïsche kosmische theologie kan baseren, d.w.z. een theologie rond het gebruik van het begrip 'wereld' in z'n diverse betekenissen en contexten.⁵

Terugkerend naar de Proloog en 1:10, waarin het woord κόσμος drie maal voorkomt, wordt daarin in eerste instantie een duidelijk positieve situatie geschetst, waarin de wereld zich bevindt in de ontmoeting met Jezus, die zich als het vleesgeworden Woord aan de wereld openbaart en die het goddelijke in de wereld binnenbrengt. Waarna uit het οὐκ ἔγνω blijkt, dat de wereld zich deze situatie van vervreemding van God eigenlijk in het geheel niet bewust is en niet in staat blijkt te zijn de situatie waarin zij zich bevindt, te bevatten. Zoals hieronder zal blijken grijpt de verteller in de woorden οὐ κατέλαβεν (1:5), οὐκ ἔγνω (1:10) en οὐ παρέλαβον (1:11) in het begin van de Proloog vooruit naar de afwijzende en vijandige houding van de wereld die, blijkens bovenstaande analyses, in toenemende mate en in steeds

uitgebreider vorm in de rest van het Evangelie zichtbaar wordt en zo de kosmische theologie van de evangelist bepaalt. Het trieste is echter, dat die afwijzende en vijandige houding tegenover Jezus ook en in de eerste plaats zijn eigen volk betrof (1:11).

1:11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

Hij kwam tot het zijne, en de zijnen hebben Hem niet aangenomen.

Over de vraag of τὰ ἴδια en οἱ ἴδιοι in 1:11 in het bijzonder op Israël als Gods volk betrekking heeft of in het algemeen op de wereld als het door het Woord geschapene en dus aan God toebehorende, bestaat veel discussie. Dat τὰ ἴδια neutraal is en οἱ ἴδιοι mannelijk wijst er volgens sommige geleerden op, dat deze passage zowel op Israël kan slaan als op de door het Woord geschapen mensheid, die Hem heeft afgewezen.⁶ Jezus kwam echter niet als een vreemde in de wereld. In de vleeswording kwam Hij thuis, d.w.z. in een omgeving, die Hem kende. Hij kwam niet tot een of ander willekeurig volk, maar tot zijn eigen volk Israël, dat geacht werd Hem te kennen. Israël, Gods eigendom (Ex. 19:5; Ps. 135:4) was immers bij uitstek het natuurlijke thuis voor het licht. Temidden van dit volk wenste God te wonen en temidden van dit volk liet Hij zijn licht schijnen met de komst van het vleesgeworden Woord (1:14).⁷

De komst van het licht voor Israël is een Messiaanse gebeurtenis, zoals Jesaja reeds profeteerde: 'Het volk dat in duisternis wandelt, ziet een groot licht; over hen die wonen in een land van diepe duisternis, straalt een licht (Jes. 9:1, ook 60:1–2).⁸ In wezen is de afwijzing van Jezus (οὐ παρέλαβον) als de Messias door zijn eigen volk een voortzetting van het oude verbond en de recalcitrante houding van het volk van God, waar de profeten uitgebreid verslag van doen (o.a. Jes. 65:2–3). Dit thema pakt Johannes weer op en werkt hij op zijn eigen manier uit. Het thema van de verwerping bereikt z'n climax in 12:37–41 met daarin de verwijzing naar Jesaja, sprekend over het verblinde en verharde volk (Τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν). Israël vertegenwoordigt daarin echter de gehele wereld, want het is niet alleen Israël, dat Jezus verwerpt (1:10).⁹

Dat 'de Joden' Jezus afwijzen is in eerste instantie niet gebaseerd op intellectuele argumenten. Zij wezen allereerst de werkelijkheid van zijn wonderen af (7:4; 9:18) of als die niet ontkend konden worden, bagatelliseerden ze het belang ervan. Ook wezen ze met argumenten die ze aan de Schriften meenden te kunnen ontleenen, de heilbrengende inhoud van zijn boodschap af, met name op het punt van zijn afkomst (6:42; 7:27). Maar dat was maar schijn. De werkelijke reden voor hun afwijzing was gelegen in het feit, dat Jezus niet paste in hun religieuze levenspatroon, waarvan ze zeiden, dat het van God ingegeven was. Daarnaast was het hun een ergernis, dat Jezus zich niet aan de sabbatswetten hield (9:16), ook al kon Jezus met de joodse wet in de hand aantonen, dat zij de wet op dat punt verkeerd interpreteerden (o.a. 5:39,46,47; 7:23).¹⁰ Verder was het hun een grote ergernis, dat Jezus God zijn eigen Vader noemde en zich met God gelijkstelde (5:18; 19:7). Hoewel Jezus natuurlijk

¹ Brown 1966, p.516.

² J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1999, p.240.

³ N.H. Cassem, 'A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of κόσμος in the Johannine Corpus with Some Implications for Johannine Cosmic Theology', in: *New Testament Studies* 19, 1972–1973, pp.81–91.

⁴ Ibid., p.88,89.

⁵ Ibid., p.90.

⁶ Vgl. Barrett 1955, p.163; O'Day 1995, p.521; Brown 1996, p.10. Zie ook Hoskyns 1947, die onderscheid maakt

tussen het 'niet gekend worden van Jezus door de wereld' en het 'verwerpen van Jezus door Israël' (p.146).

⁷ Vgl. Hoskyns 1947, p.146; Morris 1995, pp.85v.

⁸ B.J. Malina e.a., *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, p.32.

⁹ Carson 1991, pp.124v.

¹⁰ Vgl. J. Painter, 'Inclined to God: The Quest for Eternal Life – Bultmannian Hermeneutics and the Theology of the Fourth Gospel', in: *Exploring the Gospel of John. In Honour of D. Moody Smith*, eds. R.A. Culpepper e.a., Louisville 1996, pp.346–368. Zie ook O'Day 1995, p.521 en Metzner 2000, p.225.

zijn bediening in eerste instantie vervulde temidden van zijn eigen volk, waarin Hij opgroeide en zijn missie vervulde, lijkt het in 1:11 in wezen te gaan om twee werelden: de wereld van hen die geloven en de wereld van hen die niet geloven. Als exponenten van deze ongelovige wereld refereert Johannes naar ‘de Joden’, zijnde de joodse leiders met grote invloed onder hun landgenoten, die zich in het bijzonder vijandig gedragen ten opzichte van Jezus en zijn discipelen. Hij refereert naar deze autoriteiten en niet naar het joodse volk als geheel.¹

Ondanks het feit, dat de mensheid Jezus verwerpt, was zijn komst niet tevergeefs, want er waren terdege mensen, die Hem wel accepteerden en in zijn naam geloofden. In 1:12–18 laat de evangelist o.a. bij monde van het getuigenis van Johannes de Doper en de mededelingen van de verteller, de positieve aspecten zien van de bediening van Jezus, als de vleesgeworden Logos. De aandacht richt zich hier met name op degenen, die Jezus, als het vleesgeworden Woord wel in geloof aanvaarden, die zich volgens Johannes de Doper op grond van de autorisatie van het Woord kinderen Gods (τέκνα θεοῦ) mogen noemen en volgens de verteller zijn heerlijkheid in volle omvang hebben mogen ervaren.² In een later stadium van dit onderzoek zullen we ons met de uitleg van dit deel van de Proloog bezighouden.

A.4 Samenvatting

Wanneer we de eerste verzen van het Evangelie contextueel en intertekstueel overzien, wordt zichtbaar hoezeer, in de ogen van de geïmpliceerde schrijver, de verhouding tussen God en zijn schepselen is verstoord. In zijn streven de identiteit en status van Jezus waarheidsgetrouw weer te geven, heeft de evangelist zijn evangelie vooraf laten gaan van een Proloog, waarin hij enkele belangrijke thema's van het Evangelie heeft bijeengebracht om deze vervolgens in de rest van het Evangelie verder uit te werken.³ Bij het formuleren van de Proloog heeft de evangelist geput uit beschikbare joodse bronnen en enkele getuigenissen van Johannes de Doper over Jezus van Nazareth. Op deze wijze heeft hij de persoonlijke continuïteit weergegeven tussen het Woord dat reeds vóór de schepping bij God was, deel uitmakend van de goddelijke natuur en Jezus Christus de Zoon van God, in wiens persoon deze pre-existente Logos zich heeft gepersonificeerd.

Op deze wijze was het streven van de geïmpliceerde schrijver erop gericht de lezer in kennis te stellen van het feit, dat het Woord als de Christus in de wereld is gekomen en werd gekend als Jezus van Nazareth. Hij is en was de ‘Zoon van God’ en was bij de Vader vóór de schepping. De geïmpliceerde schrijver laat vervolgens een wereld zien, die naar Gods bedoeling is geschapen, maar die verscheurd wordt door het conflict tussen het licht en het duister. Het dualistische contrast tussen de woorden φῶς (licht) en σκοτία (duisternis), waarin Johannes uitblinkt, geeft de atmosfeer weer, waarin de wereld zich, zoals uitgebeeld door Johannes, bevindt. Het gaat om twee manieren van bestaan, de gelovige en authentieke wereld tegenover de ongelovige en niet-authentieke wereld.⁴ Dit wereldbeeld, waarin deze tweedeling binnen de mensheid zichtbaar wordt, vormt het raamwerk, waarbinnen het Evangelie van Johannes zich afspeelt.

Sprekend over het doel van de schepping laat Johannes zien, dat de mens geschapen is om in gemeenschap met God te leven en Hem te kennen. Dat was Gods bedoeling, toen Hij zijn wereld schiep en zag dat het goed was. Helaas is het anders gelopen en werd dat doel niet in alle opzichten bereikt. De mens wijst Jezus als de gezondene van de Vader af en geeft er de voorkeur aan in duisternis te leven. Dat geldt in de eerste plaats voor zijn eigen volk, het volk Israël, maar daarna voor de gehele wereld, voorzover die Jezus niet als de Messias wil aanvaarden en Hem afwijst. Wat daar de oorzaak van is, lezen we in het volgende hoofdstuk.

¹ Vgl. D.M. Smith, ‘Judaism and the Gospel of John’, in: J.H. Charlesworth (ed.), *Jesus and Christians: Exploring the Past, Present and Future*, New York 1990, p.77; Ridderbos 1987, Deel 1, p.192; Kysar 1993, p.118.

² Hoskyns 1947, p.138.

³ Vgl. Carter 1990, pp.37–40.

⁴ Vgl. Kysar 1993, p.118 en Painter 1996, pp.346–368.

HOOFDSTUK VIJF: OORZAAK VAN DE CRISIS

In het vorige hoofdstuk spraken wij over het doel van de schepping, zoals de vierde evangelist ons dat voorhoudt. De mens werd geschapen om in gemeenschap met God te leven en Hem te kennen. Dat doel werd helaas in vele opzichten niet bereikt. In dit vijfde hoofdstuk staan wij stil bij de vraag wat de oorzaak is van deze crisis, deze toestand van vervreemding, waarin de mens zich bevindt, die scheiding brengt tussen hem en zijn Schepper. Dat die toestand van vervreemding soms buitenproportionele vormen kan aannemen, wordt geïllustreerd in 15:18–25, waar Jezus bij een afscheidsgesprek met zijn discipelen spreekt over de haat, die Hij van de wereld ondervindt. Hun teleurstelling over het feit dat Gods liefde voor de wereld in veel opzichten onbeantwoord is gebleven en zelfs bij velen haatgevoelens heeft opgewekt, is voelbaar. Die haat, zo kondigt Jezus aan, richt zich echter niet in de eerste plaats op hen, omdat zij zijn volgelingen zijn, maar is vooral ook gelegen in het feit, dat de wereld Hem zelf niet kent, noch zijn Vader, die Hem gezonden heeft (15:20; 16:2). Die haat zal hen treffen, omdat zij zich bewust van die wereld hebben afgezonderd en daar niet meer toe willen behoren.

Dit ongeloof en dit niet-kennen van Jezus en zijn Zender is ten diepste de oorzaak van de vervreemding en haat, die de ongelovige wereld tentoonspreidt. Ze vormt, zo definieert Jezus het, de kern van hun zondig bestaan (15:22–24). Een bestaan waarvoor ze geen excuus hebben, omdat Jezus als de gezondene van zijn Vader door zijn spreken en handelen er alles aan gedaan heeft hen te overtuigen van hun zonde. Helaas, tevergeefs. En dat verklaart hun haat tegenover Jezus en zijn discipelen. Een haat die niet alleen hen treft, maar in wezen gericht is op God zelf (15:23). In deze verzen introduceert de evangelist het begrip ἁμαρτία (zonde) als algemeen begrip waarin hij deze situatie van vervreemding en ongeloof samenvat.

Volgens Metzner beperkt het Johanneïsche zondebegrip zich niet tot deze definiëring in 15:22–24 en is de betekenis van dit begrip veel omvattender. In zijn belangwekkende studie van enkele jaren geleden geeft hij inzicht in de wezenlijke rol, die het zondebegrip in het Evangelie van Johannes speelt. Naar zijn overtuiging is een christologische en soteriologische begripsbepaling van het vierde evangelie zonder dit thema niet goed denkbaar.¹ In zijn onderzoek laat Metzner zien, dat Johannes in zijn evangelie een zeer uitgesproken zondebegrip heeft ontwikkeld en daaraan een geheel eigen invulling heeft gegeven.² Naar zijn opvatting is het Evangelie van Johannes een spiegel van zijn tijd, zichtbaar in de wijze waarop op vele plaatsen in het Evangelie met het zondebegrip wordt omgegaan (bv. de hoofdstukken 5–12). Met name in de aanklacht van de zijde van de Joden over de legitimiteit van Jezus' handelen, herkennen we het Farizees-rabbijns conflict aan het eind van de eerste eeuw, begin tweede eeuw.

Tegenover deze aanklacht stelt Jezus de heilswil van God, die zich exclusief openbaart in de Zoon van God, waarbij de wet geen heilsfunctie meer heeft en de Zoon de enige maatstaf is voor het deelhebben aan het heil.³ Het Johanneïsche zondebegrip is daarom noch

¹ Metzner 2000, p.3. Zie ook M. Hasitschka, *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium: eine bibeltheologische Untersuchung*, Innsbruck 1989.

² Metzner 2000, p.351.

³ Ibid., p.352.

nomistisch, noch moralistisch bepaald. Zonde is voor Johannes iets anders dan een dwaling tegen een algemeen geldende menselijke ordening van waarden. Zonde wordt bij Johannes consequent christologisch bepaald met nadruk op het fundamentele conflict en het daaruit voortvloeiende rechtsgeding tussen Jezus als de Christus en de wereld die hem afwijst. Een conflict dat wordt bepaald door de afwijzing van het geloof en de haat en blindheid van de wereld, waarin ook Jezus' volgelingen worden betrokken.¹ Mede aan de hand van de waardevolle resultaten van het onderzoek van Metzner komen wij tot het volgende overzicht van het thema 'zonde' in het vierde evangelie²:

- a. Aan het begin (1:29,36) en aan het eind van het vierde evangelie (20:23) treffen we het thema van het wegnemen of vergeven van de zonde aan. In deze verzen gaat het over de confrontatie van God en de wereld door het Lam Gods en wordt de heilsgeschiedenis in Johanneïsche zin aldus weergegeven, dat God zich in zijn vrije liefde tot de wereld (3:16) wendt om haar van de zonde te redden.
- b. Vervolgens komen we het thema tegen in de wonderverhalen, met name in de context van de farizeïsche wetsinterpretatie. In het ene geval komen we de in het jodendom verbreide visie tegen, dat ziekte het gevolg is van de zonde (5:14; 9:2), in een ander geval wordt Jezus verweten, dat Hij een zondaar is (9:16) en wordt de blindgeborene als een zondig mens aangeduid (9: 24).
- c. Ten slotte is er sprake van een derde thematisch verbonden groep, waarin we het zondebegrip tegenkomen en waarin Jezus wordt voorgesteld als degene die het gericht over de wereld aankondigt (8:21,24,34,46; 9:39–41; 15:22–24; 16:8v en 19:11). Deze passages zijn vooral door het motief van het rechtsgeding van Jezus met de wereld bepaald.

Bij zijn poging om tot een bepaalde indeling van het zondebegrip te komen, constateert Metzner dat de evangelist ten aanzien van het zondebegrip verschillende accenten legt. Accenten die, zo schijnt het, soms tot verschillende gevolgtrekkingen kunnen leiden. De vraag ligt dan voor de hand of de evangelist wat onevenwichtig is omgegaan met het beschikbare overleveringsmateriaal of dat er sprake was van meerdere bronnen of zelfs van verschillende versies of meerdere lagen, waaraan verschillende theologische gevolgtrekkingen zouden kunnen worden verbonden.³

Metzner wenst echter vrij te blijven van een dergelijk vooroordeel en ziet geen aanleiding te twijfelen aan de coherentie van het evangelie. Voor hem staat vast dat het vierde evangelie geen toevalsproduct is, maar een directe uitdrukking van een imposante theologische behoefte om te getuigen en om dit getuigenis vorm te geven. Die vormgeving betreft ook het zondebegrip en maakt de lezer zo getuige van de voortdurende woordenstrijd tussen Jezus en de Johanneïsche gemeente met de ongelovige wereld. Het leidende motief daarbij is het rechtsgeding van Jezus, de geopenbaarde, met de wereld, waarbij steeds het theologische zondebegrip van de evangelist op de achtergrond meespeelt.⁴ Aan de hand van bovenstaande driedeling richten we ons nu op het zondebegrip, zoals dat in het vierde evangelie in een aantal passages is uitgewerkt.

A Zondevergeving

Volgens Metzner bestaat er een nauwe samenhang tussen 1:29 en 20:30, passages, die beide handelen over het wegnemen en vergeven van de zonde. Dat het evangelie als het ware ingeklemd is tussen deze beide teksten, toont naar zijn oordeel aan welke prevalentie hier aan het heil Gods toegekend moet worden. Hij keert zich dan ook tegen de stelling van Forestell, die deze passages als *Fremdkörper* beschouwt, mogelijk door een eindredacteur van het Evangelie uit kerkelijk-pastorale overwegingen in het Evangelie opgenomen, maar minder relevant voor het theologisch denken van Johannes.⁵ Metzner verklaart deze aanname als ongegrond en niet passend in de opvatting, dat juist deze passages, ook in hun onderlinge samenhang, de theologie van Johannes ten diepste bepalen.⁶

In het kader van de voor dit hoofdstuk geldende onderzoeksvraag beperken wij ons hier tot de hamartiologische aspecten van deze teksten. Een uitleg, dus, zuiver toegespitst op het Johanneïsche zondebegrip. In een later stadium hopen we ook uitgebreid op de christologische en soteriologische aspecten van deze tekstgedeelten in te gaan en te bezien in hoeverre deze constitutief zijn voor het Johanneïsche zondebegrip in samenhang met de identiteit en status van Jezus en het daaruit voortvloeiende Johanneïsche heilsbegrip. Welk zondebegrip wordt in 1:29 en 20:30 gehanteerd?

In vers 1:29 staat het woord *ἁμαρτία* in het enkelvoud. Het gaat hier om de zonde der wereld, wat er volgens Hasitschka op wijst, dat het hier om de zonde in meer omvattende zin, d.w.z. niet om een bepaalde specifieke overtreding, maar om de zonde in alle vormen, in hun gezamenlijkheid, de zonde van de velen (vgl. Jes. 53:12).⁷ Hierbij gaat het in 1:29 om een situatie van vervreemding, waarin de mensen zich bevinden tegenover God, waarin alle op zichzelf staande concrete zondedaden wortelen die zich in hun levens manifesteren. Dat komt in 1:29 o.a. ook tot uitdrukking in het begrip *κόσμος*, waarin diezelfde gezamenlijkheid tot uitdrukking komt. Een gezamenlijkheid, die bv. ook zichtbaar wordt in de drie grondvormen van zonden (ongerechtigheid, overtreding en zonde) in Ex. 34:7 en de aankondiging, dat de goedertierenheid Gods deze aan de 'duizenden' zal vergeven.⁸

In 20:23 komt het begrip zonde echter in het meervoud voor: zonden (*τὰ ἁμαρτίας*), die worden kwijtescholden (*ἀφένονται*) of worden toegerekend (*κεκράτηνται*). Het handelt hier om de volmacht, die Jezus aan zijn discipelen verleent, nadat zij de Heilige Geest hebben ontvangen (12:21,22). Het werkwoord *κρατεῖν* komt in het vierde evangelie alleen voor in deze tekst en betekent letterlijk '(vast)houden'⁹ en staat in tegenstelling tegenover het woord *ἀφίημι* (vergeven). De volmacht, die de discipelen ontvingen ligt in het verlengde van de zendingsofdracht, die Jezus van zijn Vader had ontvangen (17:18; 20:21). Het was een opdracht van wijde strekking ('in de wereld'), waartoe zij ook de Heilige Geest hadden ontvangen (20:22). Die opdracht hield in, dat zij evenals de Heilige Geest, van Jezus zouden getuigen (15:26). We kunnen ervan uitgaan, dat het in 20:23 in de eerste plaats gaat om een aan de discipelen overgedragen zendingsofbediening, waarin mensen voor de beslissende keuze

¹ Ibid., pp.351–354.

² Ibid., pp.24–25.

³ Ibid., pp.26–27.

⁴ Ibid. pp.27,28.

⁵ Vgl. Forestell 1974, p.194.

⁶ Metzner 2000, p.10. Zie ook Hasitschka 1989, die vooral 1:29 ziet als een sleuteltekst voor het begrip van de vergeving der zonden (p.15).

⁷ Hasitschka 1989, pp.124–125.

⁸ Ibid., p.125, voetnoot 339.

⁹ Conform Statenvertaling.

worden gesteld om Gods genade in de zending van zijn Zoon in geloof te aanvaarden, in welk geval hun zonden worden kwijtgescholden. Tenzij zij in de zonde blijven en vervallen aan het goddelijk gericht (vgl. 3:18,19).¹

Hoewel dus in 20:30 sprake is van zonden, in het meervoud, lijkt hier evenals in 1:29 sprake te zijn van het algemene begrip van zonde, de toestand van vervreemding tussen God en mens. Dit houdt echter eveneens in, dat de discipelen, geleid door de Heilige Geest, vergeving van zonden zullen proclameren en zo in de reddende soevereiniteit van God mogen treden door de verlossing in Christus te verkondigen. Het betekent echter ook, dat zij het oordeel verkondigen voor hen, die de openbaring en verlossing door Christus verwerpen. Hun zonden zullen hun worden toegerekend.² Met de proclamatie van Johannes de Doper, dat Jezus als het Lam Gods deze zonde der wereld zou wegnemen (1:29), een volmacht die Jezus vervolgens bij zijn afscheid overdraagt aan zijn discipelen (20:23), komen we op het onderzoeksterrein van christologie en soteriologie, een terrein, dat we graag in een later stadium van dit onderzoek betreden.

B Zonde in de wonderverhalen

In 5:1–18 treffen we het verhaal aan van de genezing door Jezus van de man die reeds 38 jaar ziek was en gedurende lange tijd in het bad Bethesda vertoefde. Het wonderverhaal speelt zich volgens de verteller af op sabbat (5:10), gedurende een onbekend joods feest (5:1)³ en vertoont veel overeenkomst met de genezing van de blindgeborene in hoofdstuk 9. Met als belangrijk verschil, dat de blindgeborene tot bekering kwam, terwijl de verlamde man zich als een handlanger van de Farizeeën gedroeg en in plaats van dankbaarheid te tonen, zich min of meer als een verklikker ging gedragen. In die zin fungeren zij duidelijk als tegenhangers en contrasten.⁴

Het verhaal in hoofdstuk 5, zoals dat de evangelist is overgeleverd, bestaat uit drie delen: de genezing (5:1–9a), de dialoog (5:9b–18) en Jezus' getuigenis (5:19–47). Het conflict, dat zich tussen Jezus en de Joden voordoet, betreft de sabbat (5:9c–16) en is ook weer in te delen in enkele episodes. In 5:9c–13 vindt het verhoor plaats van de genezen man door de joodse autoriteiten. In 5:14 ontmoet Jezus de genezen man in de tempel en zendt hem weg met een ernstige waarschuwing, waarna deze, inmiddels bewust wie Jezus is, zich naar de Joden begeeft (5:15) en over Hem spreekt als degene, die hem heeft genezen. In 5:16 deelt de verteller mede, dat de Joden op grond daarvan besluiten Jezus te vervolgen, niet omdat Hij de verlamde heeft genezen, maar omdat Hij het op de sabbat deed. Na het korte gesprek van Jezus met de genezen man in de tempel, dat in 5:14 wordt beschreven, stuurt Jezus de

verlamde weg, maar geeft hem een indringende waarschuwing mee en legt daarbij een relatie tussen de zonde van de man en zijn ziekte:

5:14 Ἰδὲ ὑγιὲς γέγονας. μηκέτι ἀμάρτανε, ἵνα μὴ χειρόν σοί τι γένηται.

Zie, gij zijt gezond geworden; zondigt niet meer, opdat u niets ergers overkome.

Wat heeft Jezus met deze woorden willen zeggen? Als we deze tekst vergelijken met Jezus' beweegredenen bij twee andere wonderen, te weten 9:1–4 en 11:4–5, wordt duidelijk, dat het Jezus er vooral om te doen was, dat de werken van God in de zieke openbaar zouden worden (ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ) (9:3b) en dat God en zijn Zoon daarin verheerlijkt zouden worden ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς) (11:4). Uit het μηκέτι ἀμάρτανε (imperatief presens, dus: houdt op met zondigen) in 5:14, zou men kunnen concluderen, dat de ziekte van de man iets te maken heeft met zijn zondige leven. Het μὴ χειρόν (niets ergers) zou dan de hel impliceren.⁵ Een dergelijke uitleg zou echter in strijd zijn met 9:2, waar Jezus ieder verband tussen het blind zijn van de man en diens mogelijke zonde of die van zijn ouders afwijst. De vraag is echter of dat ook voor deze verlamde man uit 5:14 geldt. Een belangrijk verschil tussen de genezen man uit hoofdstuk 5 en die uit hoofdstuk 9 is immers, dat de laatste tot geloof kwam, terwijl de eerste meer de rol van verklikker vervulde (5:15), wat de Joden ertoe bracht Jezus te vervolgen (5:16,17v). Het lijkt er op, dat het verband dat Jezus hier legt tussen ziekte en zonde een veel ruimere betekenis heeft in die zin, dat de genezing, die Jezus bewerkstelligt niet buiten de vergeving der zonde omgaat, zoals bv. in Mat. 9:2 valt te lezen. Als Jezus de verlamde vraagt of hij gezond wil worden (5:7), lijkt dat een absurde vraag voor iemand die al 36 jaar verlamd is, geen enkel uitzicht heeft op genezing en die in uiterste vertwijfeling de klacht uitspreekt, dat hij niemand heeft om hem in het water te brengen, als het in beweging komt (ἄνθρωπον οὐκ ἔχω = ik heb geen mens ... 5:7).

Als Jezus spreekt over 'gezonder worden' heeft dat dus een veel ruimere strekking. Met het woord ὑγιής (gezonder), dat vijfmaal in hoofdstuk 5 voorkomt (5:6,9,11,14,15), gaat het duidelijk om de mens als geheel in de totaliteit van zijn bestaan, niet alleen lichamelijk, maar ook geestelijk.⁶ Dit wordt bevestigd in 7:23, waar Jezus spreekt over het gezond maken van een geheel mens (ὅλον ἄνθρωπον ὑγιή). Jezus treedt de zieke man in Bethesda niet tegemoet als zieke, maar in de totaliteit van zijn bestaan van vervreemding van God, omdat hij Jezus niet kent (5:13). Wat Jezus schenkt is meer dan genezing en bevrijding van leed. Als Jezus de verlamde vraagt of hij genezen wil worden (5:6), is dat niet alleen gericht op het opstaan van zijn ziekbed, maar op de 'grotere werken', het 'opwekken' en 'levend maken', waartoe Hij van zijn Vader volmacht heeft verkregen (5:20). En als Jezus vervolgens in vers 5:14 de genezen man erop wijst, dat hij gezond geworden is en daarom niet meer moet zondigen, doelt Hij evenmin op een bepaalde zonde die de man begaan zou hebben, waardoor hij ziek geworden is en die hij dus voortaan beter kan nalaten, wil hem niet een ergere ziekte overkomen of een ongeval. In het χειρόν τι (het ergere) dat de verlamde zou kunnen overkomen valt niet

¹ Ridderbos 1992, Deel 2, p.314.

² Beasley-Murray 1987, pp.383v.

³ Mogelijk het paasfeest (Tovey 1997, p.231), hoewel daar tekstkritisch verschillend over wordt gedacht. Dat hier eventueel aan het paasfeest kan worden gedacht, zou gebaseerd kunnen zijn op o.a. **Ν**, en enkele andere Griekse manuscripten, die spreken over 'het feest der Joden' in plaats van 'een feest der Joden'. De laatste vertaling wordt echter ondersteund door belangrijker getuigen, zoals P^{66,73}, A, B, D, K, L, Ψ e.a., zodat er aanleiding is te veronderstellen, dat de verteller hier spreekt over een feest der joden om aan te geven, wat de beweegreden is geweest voor Jezus om naar Jeruzalem te gaan, zonder dat aan deze aanduiding een theologische betekenis toegekend zou hoeven worden (zie Hoskyns 1947, pp.263v).

⁴ Culpepper 1983, pp.139,140; Hasitschka 1989, pp.337–339; Metzner 2000, pp.46,47.

⁵ Beasley-Murray 1987, p.74 en Hoskyns 1947: 'There is a more serious disease than lameness or paralysis; there is a more serious possibility of judgement and there is a righteousness that sets men free' (p.253).

⁶ Volgens Bauer 2000 betekent ὑγιής behalve 'being physically well', ook 'sound', wat op een conditie duidt, die verder gaat dan de lichamelijke gezondheid, maar de hele persoonlijkheid kan betreffen (p.1023).

te denken aan een ergere ziekte of een ongeval, maar aan niets minder dan het vervallen aan het oordeel zelf.¹

In tegenstelling tot de vele onderzoekers die de waarschuwing van Jezus in 5:14 als het centrale gegeven zien van dit wonderverhaal en daaraan vooral een geestelijke betekenis toekennen, valt het Metzner juist op, dat de evangelist in hoofdstuk 5, anders dan in hoofdstuk 9 (vers 2v, 16, 24, 39–41), nauwelijks aandacht besteedt aan het probleem van de zonde. In zijn ogen heeft 5:14 slechts een overgangsfunctie en dient ertoe het conflict tussen Jezus en zijn tegenstanders aan te scherpen. Na de uitspraak van Jezus in 5:14 over de relatie tussen de ziekte en de zonde, gaat de evangelist daar verder niet op door.² Het verhaal spitst zich toe op de in 5:16 genoemde vervolgingsacties van de tegenstanders. De woordenwisseling van Jezus met hen bepaalt de rest van het verhaal. Het lot van de verlamde blijft open. Hij fungeert slechts als figurant en als middel om het samenkomen van Jezus met zijn tegenstanders te bewerkstelligen. Hij wordt ook niet tot een geloofsbekentenis gebracht. De waarschuwing van Jezus om niet meer te zondigen slaat op zijn mogelijk toekomstige rol als verklikker (5:11, 15; vgl. 11:46, 57). Het *χείρόν τι* betreft dan de lijfelijke dood als straf voor de zonde, of een nog ernstiger ziekte dan de 38 jaar verlamdheid.³

Anders dan in zijn eerdere uitleg komt Metzner in het vervolg van zijn analyse van hoofdstuk 5 toch tot de conclusie, dat de genezen man het aanbod van eeuwig leven (*ζωή*), dat in de opdracht om niet meer te zondigen (*μηκέτι ἀμαρτάνει*) is begrepen, niet aangrijpt. Het ongeloof van de genezen man openbaart zich in zijn rol als verklikker (5:15). Op deze manier dient de genezen man de Jezus-vijandige Joden en maakt zich aan hen gelijk. Noch hij, noch zij hebben erkend, dat de Vader zich in Jezus openbaart (5:19vv) en in Hem van de waarheid getuigt (5:33). De tekstexterne lezer behoudt zo het inzicht, dat Jezus voor ongeloof en dood als gevolg van de zonde waarschuwt. De evangelist nodigt er met de woorden van Jezus toe uit, het zich in Jezus openbarende *ζωή* te aanvaarden, teneinde het gericht (*χείρόν τι*), dat de Zoon op grond van de volmacht van zijn Vader heeft ontvangen (5:22, 27, 29), te ontgaan.⁴

Resumerend, kunnen we dus stellen, dat Jezus in vers 5:14 in reactie op zijn eerdere vraag of de verlamde man gezond wil worden (5:6), vaststelt, dat de man nu gezond is en dat van hem verwacht mag worden, dat hij Jezus zal volgen en zich zo zal bevrijden van de zonde van het ongeloof. Anders dan bij het wonder van de blindgeborene in hoofdstuk 9 lijkt de genezen verlamde, ondanks de emotionele oproep van Jezus om toch vooral dit leven van vervreemding en ongeloof te verlaten, zijn eigen weg te gaan, een weg die hem uiteindelijk aan de zijde brengt van de Joden, die Jezus vanwege zijn vermeende wetsovertreding willen vervolgen en ter dood brengen. Een weg dus die uiteindelijk, als de ure daar is, zal leiden tot de opstanding ten oordeel (5:29).

C In zonde sterven

In 8:21 en 24 waarschuwt Jezus zijn toehoorders, dat zij in zonde(n) zullen sterven, indien zij niet in Hem geloven. Deze opmerkelijke uitdrukking komen we tegen in het tekstgedeelte 8:12–59, onderdeel van de tempelrede van Jezus op de laatste dag van het Loofhuttenfeest (7:37–8:59). Ook in dit Bijbelgedeelte komt in sterke mate het conflict tot uitdrukking tussen Jezus en de ongelovige wereld. In 8:12–20 bevindt Jezus zich opnieuw (*πάλιν*) in gesprek met de Joden en proclameert zichzelf met een ‘ik ben’-uitspraak als het licht der wereld, het levenslicht, waarover reeds in 1:4 wordt gesproken. Jezus plaatst zich in sterk contrast met de levensbedreigende machten van de duisternis. Dit zelfgetuigenis van Jezus roept bij de Farizeeën de vraag op naar zijn legitimatie (8:13), waarop Jezus de waarheid van zijn getuigenis onderstreept en het ongeloof aan de kaak stelt (8:14–19). In 8:21–30 verhardt Jezus de posities door viermaal zijn zelfopenbaring als de gezondene van zijn Vader tegenover het ongeloof van zijn toehoorders te plaatsen (8:21, 22, 23v, 25, 25b–26, 27d, 28v, 30) om vervolgens in 8:31–59 een twistgesprek aan te gaan met de Joden naar aanleiding van het beroep, dat zij doen op het feit, dat zij tot het nageslacht van Abraham behoren. Temidden van deze veelheid aan typisch Johanneïsche dualismen en thematiek⁵ handelt het in 8:21, 24 opnieuw over het thema *ἀμαρτία* en komt Jezus tot enkele harde uitspraken en conclusies:

- 8:21 Εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς, Ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με, καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε· ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν.
En Hij zeide wederom tot hen: Ik ga heen en gij zult Mij zoeken en in uw zonde zult gij sterven; waar ik heenga kunt gij niet komen.
- 8:24 εἶπον οὖν ὑμῖν ὅτι ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν· ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν.
Ik heb u dan gezegd, dat gij in uw zonden zult sterven; want indien gij niet gelooft, dat ik het ben, zult gij in uw zonden sterven.

Jezus' identiteit blijft het thema van het gesprek. In 8:21 herhaalt Hij zijn uitspraak uit 7:33, waarin Hij zijn heengaan aankondigt en waar Hij de Joden duidelijk maakt, dat zij Hem niet kunnen volgen naar waar Hij heengaat. Het werkwoord *ὑπάγω* in de eerste persoon enkelvoud komt vooral bij Johannes voor en wijst in de meeste gevallen op Jezus' terugkeer naar zijn Vader (7:33; 8:14, 21, 22; 14:4, 28; 16:5, 10, 17).⁶ De Joden zullen tevergeefs naar Hem zoeken, want zij kunnen niet opstijgen naar de hemel, waar Hij zal zijn. Jezus herhaalt dat later tegenover zijn discipelen (13:33), maar maakt in 8:24 duidelijk, dat wie in Hem gelooft, niet in zonden zal sterven maar zoals Petrus Hem later zal volgen (13:36).

¹ Hoskyns 1947, p.253; Ridderbos 1987, Deel 1, pp.220v; Carson 1991, pp.245–246. Brown 1966 ziet ondanks 9:3, toch in algemene zin een relatie tussen zonde en ziekte c.q. lijden (p.208).

² Metzner 2000, pp.45, 47.

³ Ibid., pp.46–49.

⁴ Ibid., pp.48–53.

⁵ Bv. licht-duisternis in 8:12; onder-boven in 8:23; vrijheid-slavernij in 8:31vv, waarheid-leugen in 8:44, kinschap Gods en kinschap des duivels in 8:37v, van de wereld zijn versus niet van de wereld zijn (8:23), het ‘gezonden zijn’ (8:16, 26, 42), ‘getuigenis’ (8:17v), ‘oordeel’ (8:15v, 26, 29), ‘ure’ (8:20), ‘verhoging’ (8:21vv), ‘blijven’ (8:31) (Metzner 2000, p.159, voetnoot 5).

⁶ Bauer 2000, p.1028. Volgens Morris 1995 refereert Johannes, als hij het werkwoord *ὑπάγω* gebruikt, in het algemeen aan zijn heengaan naar de Vader, d.w.z. aan zijn dood (p.395, voetnoot 32). Zie ook De Boer (1996), die van mening is, dat *ὑπάγω* in veel gevallen (met name hoofdstuk 14:2 en 20:17)) refereert aan de opstanding van Jezus en het opvaren naar zijn Vader, maar dat het in 8:21–22 in het bijzonder handelt om Jezus' dood (pp.125v).

In de verzen 8:21 en 24 komt het thema ἁμαρτία driemaal voor in de uitdrukking ‘in zonde(n) sterven’, éénmaal in het enkelvoud (8:21) en tweemaal in het meervoud (8:24). Deze wisseling van enkelvoud naar meervoud betreft de overgang van de zonde als algemeen falen tegenover God en het verwerpen van Jezus (vgl. 16:9)¹ naar de afzonderlijke zondedaden, die daar het gevolg van zijn (vgl. 20:23). In 8:24 is sprake van zonden in het meervoud, maar wordt in het εἶπον οὖν (ik heb u dan gezegd) terugverwezen naar 8:21, waar zonde weer in het enkelvoud staat.² In beide verzen lijkt het te gaan om dezelfde werkelijkheid van de zonde: de aan de zonde en aan het gericht vervallen toestand van de mens en de wereld. In deze verzen wordt de zonde zeer nauw in verband gebracht met het ongeloof in Jezus, als de door de Vader gezondene (8:24,26; 9:41; 16:9) en het daaruit voortvloeiende blijven in de duisternis en het vasthouden van de mens aan zijn ‘boze werken’.³ De mens begaat niet alleen verschillende misstappen, die min of meer met elkaar in verband staan, maar in al zijn zonden brengt hij die ene zonde tot uitdrukking: zijn fundamentele falen tegenover God, die hij niet kent (8:19), waardoor zijn herkomst van beneden is (8:23). De zonde van 8:21 heeft dezelfde betekenis als de zonden van 8:24, voorzover daaraan een bepaalde zondige houding ten grondslag ligt.⁴ Het lijkt er dus op, dat in deze beide teksten de meervoudsvorm en de enkelvoudsvorm uitwisselbaar zijn.⁵

De term ‘in zonden sterven’ (ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν) komen we ook in het OT tegen, waar gesproken wordt over de goddeloze, die zich niet bekeert en daarom zal sterven in zijn eigen ongerechtigheid (bv. Ez. 3:18,19; vgl. Ez. 18:24,26). Jezus maakt de Joden duidelijk, dat als Hij is heengegaan, zonder dat zij Hem hebben aangenomen en in zijn woord hebben geloofd, het voor hen te laat zal zijn om door Hem behouden te worden. Het is een aanmoediging om een beslissing te nemen. Want zij kunnen niet op eigen kracht komen, waar Jezus heengaat, nl. tot zijn Vader. Want niemand komt tot de Vader dan door Hem (vgl. 14:3–6). Als de Joden in 8:22 suggereren, dat Jezus het heeft over het plegen van zelfmoord blijkt hun diepe onbegrip als het Jezus’ identiteit betreft (vgl. 7:35–36).⁶ Zij staan ver af van Jezus’ latere aankondiging, dat Hij zijn leven vrijwillig zal afleggen, niet door zelfmoord, maar in onderworpenheid aan de wil van zijn Vader, uitgevoerd door zijn vijanden (10:60).⁷ Het wanbegrip bij de Joden geeft Jezus aanleiding aan de fundamentele scheiding tussen Hem en zijn tegenstanders vast te houden. Want dat wanbegrip heeft alles te maken met hun ongeloof en hun verblinding, waarover ook 9:39–41 spreekt, waardoor ze hun eigen toestand van onheil niet onderkennen.⁸

Het ἐγώ en het ὑμεῖς, het ἐκ τῶν κάτω en het ἐκ τῶν ἄνω (gij zijt van beneden, ik ben van boven, gij zijt van deze wereld, ik ben niet van deze wereld) in 8:23 staan scherp tegenover elkaar. Het is in wezen dezelfde tegenstelling die we ook in 3:3v en 31 aantreffen, waar het niet gaat om een lagere of hogere bestaanswijze, die elkaar in oorsprong en wezen uitsluiten,

maar om het contrast tussen de leven- en lichtscheppende wereld van God tegenover die van de mens als schepsel in zijn aan de zonde vervallen bestaan.⁹ Het verband tussen 8:21–23 en 8:24 is duidelijk. Jezus voert een rechtsgeding met de wereld en in Hem getuigt God, dat Hij de helper en redder is, die duisternis verandert in licht en ieder mens in het licht des levens wil brengen (8:12). Ook hier benadrukt het ἐγώ εἰμι de eenheid tussen Jezus als de redder en verlosser met God de Vader.¹⁰

Het ergere (χεῖρόν τι) van 5:14 wordt in 8:24 opnieuw zichtbaar: de dood als straf op de zonde van het niet geloven. Hierbij gaat het niet om de dood in fysieke zin, maar om het niet verwerven van het eeuwige leven (20:31). Het gaat om het geloof dat Jezus ‘het’ is (πιστεύετε ὅτι ἐγώ εἰμι), d.w.z. degene, die één is met zijn Vader (10:30), die zich eertijds aan Israël heeft geopenbaard als de ‘Ik ben, die Ik ben’ (Ex. 3:14; Deut. 32:39; Jes. 43:10) en degene, die door de Vader is gezonden (8:26, 29).¹¹ Geloof in Christus is de enige uitweg uit de zonde en de gevolgen daarvan. De inhoud van het geloof ligt in het ἐγώ εἰμι. Het gaat om het geloof in of de afwijzing van Jezus’ identiteit en status, zoals dat op vele plaatsen in het Evangelie tot uitdrukking komt in zijn ‘Ik-ben’-uitspraken. In tegenstelling tot 6:20 en 18:6, waar uit de context blijkt wat met het ‘ik ben’ bedoeld wordt, ligt dat hier moeilijker. Uit de vraag die erop volgt οὐ τίς ἐστι (Wie zijt Gij?), blijkt, dat deze woorden voor de toehoorders van Jezus niet duidelijk waren. Het antwoord op die vraag wordt in vers 8:28 in de scherpste bewoordingen gegeven.¹² Door niet te geloven in Jezus’ identiteit als de gezondene van de Vader zal de mens Jezus niet kunnen volgen waar Hij heengaat en dus in zonden sterven. En dat is het ergste wat de mens kan overkomen (5:14).

D Slaven van de zonde

De felle confrontatie en discussie tussen Jezus en de Joden, waarvan de evangelist in hoofdstuk 8 verslag doet, spitst zich in de verzen 8:31–36 toe op begrippen als ‘blijven in Jezus’ woord’, ‘waarheid’, ‘vrijheid’ en ‘slavernij’. Een discussie waarin opnieuw blijk wordt gegeven van het grote onbegrip bij de gesprekspartners van Jezus over diens’ status en identiteit als de gezondene van zijn Vader.¹³ Jezus spreekt in 8:31 tot Joden, van wie de verteller meedeelt, dat ze geloofden. Men kan zich afvragen wat dat geloven hier inhoudt. Zijn dat dezelfde gelovigen, over wie 8:30 spreekt? Daar zou men niet direct aan denken, als men aan het eind van het twistgesprek leest dat deze gelovigen Jezus wilden stenigen (8:59). Sommige schrijvers introduceren hier het begrip ‘sympathisanten’, een voor Johannes wat ongebruikelijke aanduiding. Het lijkt er echter gewoon op, dat het hier om Joden ging, die in Jezus geloofden en Hem wilden volgen, maar vanuit hun joodse achtergrond niet alles

¹ Barrett 1955 (p.130) noemt het verwerpen van Jezus: ‘the cardinal sin’ (de zonde der zonden).

² Hoewel οὖν (dan), het causale verband aangevend met 8:21, in de handschriften P⁶⁶ en **8** ontbreekt.

³ Ridderbos 1987, Deel 1, p.346.

⁴ Vgl. M. Hasitschka 1989. Deze combinatie van enkelvoud en meervoud ziet Hasitschka ook in Gen. 1:1–11, waar de zondeval tot allerlei zondige situaties leidt, zoals de gestoorde relatie tussen man en vrouw, broedermoord, geweld en verdorvenheid enz., zonden die wortelen in de ene basiszonde tegenover God: wantrouwen en het overtreden van zijn geboden (pp.202v). Deze verwijzing naar Gen. 1:1–11 kan zeker als verduidelijking dienen, mits onderkend wordt, dat in het vierde evangelie geen verwijzingen voorkomen naar de zondeval, zoals daar beschreven.

⁵ Zie Hoskyns 1947, die twijfelt of de schrijver een bepaalde bedoeling heeft gehad met de wisseling van enkelvoud in meervoud (p.334).

⁶ Vgl. Culpepper 1983, pp.176v.

⁷ Carson 1991, p.342.

⁸ Metzner 2000, p.201.

⁹ Vgl. Ridderbos 1987, Deel 1, p.347. Barrett wijst erop, dat hier de hemelse wereld en de aardse tegenover elkaar worden geplaatst. Met het laatste wordt niet de hel bedoeld, maar alles wat niet tot de hemelse wereld behoort. Evenmin gaat het om een schijnwereld tegenover een werkelijke wereld (p.341).

¹⁰ Vgl. Schnackenburg deel 2, 1967, p.200 en Beasley-Murray 1987, pp.130.

¹¹ Ridderbos 1987, Deel 1, pp.341v.

¹² Vgl. Barrett 1955, pp.341v.

¹³ Culpepper 1983, p.162.

kritiekloos aanvaardden wat Jezus hun leerde en daarover stevig konden polemiseren.¹

Voor sommigen was dat zelfs reden zich van Hem af te wenden omdat zijn aanspraken hen hier en daar toch wat te gortig werd (vgl. 6:60,66). Als Jezus in 8:32 deze prille gelovigen over het ware discipelschap spreekt en hun voorhoudt, dat een dergelijke relatie gepaard gaat met het leven in voortdurende en volhardende gehoorzaamheid aan wat zijn woord van hen vraagt, ontsteken zij in woede, als Hij daarbij een relatie legt tussen het bedrijven van zonde en het slaaf zijn van de zonde. We bekijken dit vers in zijn context:

8:34 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας.

Jezus antwoordde hun: Voorwaar, voorwaar, ik zeg u, een ieder die de zonde doet, is een slaaf der zonde.

De ware discipelen zullen de waarheid verstaan (8:32), d.w.z. dat zij Jezus zullen leren kennen, vol van genade en waarheid (1:14) en als degene, die van zichzelf zegt, dat Hij de weg en de waarheid en het leven is (14:6). In 8:33 gaat Jezus een stap verder en leert zijn toehoorders, dat die waarheid, waarvan Hij getuigt (14:6; 18:37) vrijmakend is. Een vrijheid, die wordt verworven als men in het woord van Jezus blijft (8:31). De Joden begrijpen er niets van. Uiterekend op Loofhuttenfeest (7:1), het feest, waarop de joden de bevrijding uit de slavernij uit Egypte gedenken (vgl. Lev. 23:43; Ps. 81), spreekt Jezus over vrijheid en slavernij en betreft dit op zichzelf. De uitspraak ‘de waarheid zal u vrijmaken’ zal daarom bij de Joden extra provocerend zijn overgekomen. De gedachte over een ander soort bevrijding uit de slavernij is immers niet te aanvaarden. De knechten van God, die Hij uit het land Egypte heeft geleid, zullen niet verkocht worden, zoals men een slaaf verkoopt (Lev. 25:42).

De Joden komen openlijk in verzet tegen de suggestie van Jezus, als zou die vrijheid hun kennelijk nog geschonken moeten worden en beroepen zich erop dat zij als zaad van Abraham nog nooit iemands slaaf zijn geweest. Een typisch voorbeeld van een Johannëisch misverstand. Dat Jezus deze vrijheid in twijfel trok en hun werkelijke vrijheid afhankelijk stelde van het geloof in Hem, daarmee passeerde Hij een grens, die zij niet bereid waren te passeren.² In 8:34 deelt Jezus de Joden met grote volmacht (Ἀμὴν ἀμὴν) mee, dat hun beroep op het zoonschap van Abraham (Σπέρμα Ἀβραάμ) misplaatst is en geen enkele garantie

geeft, dat zij daarom gevrijwaard zouden zijn van de slavernij der zonde.³ Het gaat niet om sociale of politieke vrijheid, als nakomeling van Abraham, maar om de vrijheid van hen die geloven en overgegaan zijn van de zonde naar de rechtvaardiging, van de slavernij naar de vrijheid.⁴ De relatie tussen het bedrijven van zonde en het slaaf zijn van de zonde werkt in twee richtingen. Niet alleen blijkt uit het bedrijven van de zonde, dat men er een slaaf van is, maar werkt het bedrijven van zonde op zichzelf al verslavend.

Volgens Ridderbos gaat het hier niet, zoals bij Paulus (Rom. 6:16v; 7:7v) om de overmacht der zonde en de ongenoegzaamheid van de wet daartegenover.⁵ De vrijheid wordt niet verworven door het navolgen en bewaren van de wet, maar door het blijven in het woord van Jezus. Zoals uit de volgende verzen zal blijken gaat het dus om heel iets anders. De mens die de zonde doet, manifesteert daarmee, dat hij er aan verslaafd is als door een macht die hem beheerst, waaraan de mens onderworpen is en die hij als slaaf dient. Aan wat hij doet kan men zien tot wie hij behoort. In 8:35,36 vergelijkt Jezus de status van de slaaf met die van de zoon des huizes, die volgens het joodse huisrecht deel uitmaakt van de gemeenschap van het huis. Een slaaf heeft nooit zekerheid over zijn huis. Hij weet niet wat zijn heer doet (15:15) en kan zo weer verkocht worden.⁶ Dit dubbele gemis is zichtbaar in het handelen van de slaaf, want hij doet de zonde (8:34) en doet handelingen, die hun oorzaak vinden in het niet kennen van Jezus en zijn Vader (15:21). Met een zoon is dat anders. Hij heeft rechte een plaats in het huis van zijn vader. Eens een zoon, altijd een zoon.⁷ Maar een slaaf kan ook bevrijd worden.

Omdat Johannes in 8:36 het woord ὁ υἱός gebruikt doelt hij, volgens Carson, hier op Jezus Christus. Gelovigen worden immers aangeduid als τέκνα θεοῦ (kinderen van God), zoals in 1:12. Jezus spreekt dus ook in 8:35 over zichzelf, als de Zoon van God, die net als iedere andere zoon in Israël ook over de vrijheid van de slaven kan beschikken.⁸ De bevrijder is de Zoon – niet de zoon van de eigenaar van de slaven – maar de Zoon in de betekenis, die we alom in het vierde evangelie aantreffen. De Zoon van God handelt met gezag en autoriteit vanwege zijn status in de huishouding, omdat de Vader hem liefheeft en alles in handen heeft gegeven (3:35). Met die volmacht maakt de Zoon de slaaf der zonde vrij en is hij werkelijk vrij.⁹ Met het ὄντως ἐλεύθεροι duidt Jezus op het werkelijk bevrijd zijn uit het slavenbestaan, het blijvend verbonden zijn met het ‘huis’, het recht van zonen verwerven (zie ook 1:12). In samenhang met 8:34 betekent ἐλευθερώω verlossing van de verslaving onder de zonde.¹⁰ Jezus bestrijdt hun afkomst van Abraham niet (8:37,56), voorzover het de lijfelijke afstamming (σπέρμα Ἀβραάμ) betreft, maar ontkent hun het recht van geestelijke, morele afstamming. Hij bestrijdt dat zij zich erop laten voorstaan kinderen van Abraham (τέκνα τοῦ Ἀβραάμ) te zijn,

¹ Sommige schrijvers beschouwen deze polemiek als bewust of onbewust ingebrachte anti-judaïstische of zelfs antisemitische uitingen. Deze vormen van anti-joodse smaad zouden ingegeven zijn door de crisissituatie, waarin de johanneïsche gemeente aan het eind van de eerste eeuw in haar confrontatie met het opkomend rabbijns jodisme verkeerde (Zie o.a. J.E. Leibig ‘John and “the Jews”: Theological Antisemitism in the Fourth Gospel’, in: *Journal of Eucumenical Studies*, 20:2, Spring 1983, p.212 en H. Jansen ‘Anti-Semitic Potential in het Evangelie van Johannes’, in: D. van Arkel e.a., *Veertig jaar na ’45. Visies op het hedendaags antisemitisme*, Amsterdam 1985, p.102). Volgens andere Johannes-kenners dient men deze soms felle polemiek uit de eerste eeuw, waarvan met name hoofdstuk 8 van het vierde evangelie getuigt, niet te beoordelen naar de maatstaven van de een en twintigste eeuw en daarin zeker geen aanleiding te zien te denken in termen van antisemitisme of anti-judaïsme. Eerder gaat het hier om een intern-joodse discussie, die karakteristiek is in zowel de joodse als de christelijke polemiek uit die tijd (Vgl. 1 Cor.11:13–15 en Gal.1:8–9). Zie J.D.G. Dunn, ‘The Embarrassment of History: Reflections on the Problem of “Anti-Judaism” in the Fourth Gospel’, in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000*, R. Bieringer e.a. (eds.), Assen 2001, pp.47–67 en M.C. de Boer, ‘The Depiction of “the Jews” in John’s Gospel: Matters of Behaviour and Identity’, in: *idem*, pp.260–280.

² Vgl. Ridderbos 1987, deel I, p.357. Zie ook Carson 1991, p.349, die in de onwil van deze ‘gelovigen’ om zich aan de prediking van Jezus te onderwerpen, ingegeven door hun sterke overtuiging met betrekking tot de door hen verworven privileges, juist een demonstratie ziet van hun slaaf zijn van de zonde (8:34,35).

³ De laatste woorden τῆς ἁμαρτίας ontbreken in een aantal handschriften. Deze variant heeft echter geen sterk tekstgetuigenis. Uit de context blijkt dat het om de slavernij van de zonde gaat.

⁴ Hoskyns 1947, p.339; Metzner 2000, p.202.

⁵ Vgl. Ridderbos 1987, deel I, p.358.

⁶ Vgl. Hasitschka 1989, p.242.

⁷ Ibid. p.243. Zie ook J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, pp.232–235.

⁸ Carson 1991, p.350. Zie ook Barrett 1955, p.346, die Jezus zowel als het ware Σπέρμα Ἀβραάμ ziet als de Zoon van God. Overtuigender komt echter het standpunt van Ridderbos over (1987, Deel I, p.357, voetnoot 15 en p.359), die het te ver vindt gaan deze vooral paulinische gedachte (Gal. 3:16) ook aan de verzen 8:35 en 36 te verbinden.

⁹ Bruce 1983, p.198.

¹⁰ Vgl. Hoskyns 1947, p.340 en Hasitschka 1989, p.244.

terwijl ze niet de werken van Abraham (ἔργα τοῦ Ἀβραάμ) doen (8:39). Het kinschap wordt niet bepaald door de biologische afstamming, maar door hoe men zich gedraagt naar het voorbeeld van Abraham.¹

Dat de Joden proberen Jezus te doden (zie ook 5:18) wijst erop, dat zij niet de werken van Abraham doen (8:40), met als belangrijkste ‘werk’ het geloven in de Zoon van God (8:31,43,45,46). Dat geloof missen ze, omdat ze de werken van hun eigenlijke vader doen (8:38,41), die zoals uit het vervolg in 8:44 blijkt, de duivel zelf is, de mensenmoordenaar van den beginne (ἀνθρωποκτόνος ἀπ’ ἀρχῆς).² Jezus is er niet op uit de Joden te kwetsen, maar wil met deze krachtige taal hen ervan doordringen, dat de oorsprong van hun werken niet bij Abraham ligt (8:39), niet bij God (8:42), maar bij hun vader de duivel, die de vader is van de leugen. Mogelijk doelt Jezus met het ἀπ’ ἀρχῆς op het paradijsverhaal en de zondeval uit Gen. 3:1v, waar de duivel door leugen en list de dood over de mensen heeft gebracht en niet in de waarheid heeft gestaan, want er is in hem geen waarheid (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ) (8:44).³ Zonde is het zich uitsluiten van de zegeningen die behoren bij het kinschap van Abraham en het kinschap van God, die voor de uit God geboren kinderen (1:12v) het eeuwige leven in het vooruitzicht stellen (vgl. 8:51).

Resumerend, gaat het in hoofdstuk 8 om de zonde van het niet geloven, dat Jezus de Christus is. Dit zondebegrip komt vooral tot uitdrukking in termen als ‘slaven der zonde’ en ‘in zonde sterven’. Het gaat om het ontdekken van en het blijven in die waarheid, wil men zich waarlijk een discipel van Jezus kunnen noemen. Het erkennen van en het leven vanuit die waarheid biedt de mogelijkheid om los te komen en bevrijd te worden van de heerschappij van de zonde. Wie niet voor die waarheid kiest en Jezus niet liefheeft als de gezondene van zijn Vader blijft een slaaf van de zonde en zal in zijn zonde sterven (6:24). Dat men een nakomeling van Abraham is, biedt daartoe geen enkele garantie. Wie niet uit God is (6:47), staat als het ware aan de verkeerde kant van de grens tussen het Koninkrijk van God en het rijk van de duivel. Hij heeft niet de status van de zoon des huizes (8:35), maar die van de slaaf en zal de bevrijdende waarheid, die gelegen is in Jezus Christus, moeten missen (8:32–36) en zal in zijn zonden sterven (8:24).⁴ Wie echter het woord van Jezus bewaart zal eeuwig leven beërven en de dood in eeuwigheid niet aanschouwen (5:24; 6:51).

E Blindheid

Het zondebegrip in hoofdstuk 9 richt zich, anders dan in hoofdstuk 8 in eerste instantie op het overtreden van Gods geboden en het niet voldoen aan Gods wil (9:16,24,31). Met name de discipelen vragen zich af of de blindheid van de genezen man iets te maken heeft met zonden in zijn leven of in dat van zijn ouders, een vermoeden dat direct door Jezus wordt ontzenuwd (9:2–3). Nadat Jezus de blindgeborene op de sabbat heeft genezen, wordt allereerst Jezus door de Farizeeën als een zondig mens gediskwalificeerd en wordt vervolgens de blindgeborene, omdat hij zich niet tegen Jezus keert, als iemand die, naar hun zeggen, geheel en al (ὅλος) in zonden is geboren (9:34), à la minute uit de synagoge geworpen.⁵

Aan het eind van het hoofdstuk (9:39–41) krijgt het zondebegrip echter een geheel andere invulling, als Jezus met enkele Farizeeën in discussie treedt en een relatie legt tussen de fysieke blindheid van de genezen man en de geestelijke blindheid van zijn gesprekspartners. In deze verzen wordt het zondebegrip nader gedefinieerd als blindheid (τυφλός = blind). Jezus plaatst hier de zonde van de Farizeeën tegenover het geloof van de blindgeborene en verbindt aan de genezing van deze man een verhandeling over het ‘zien’ en het ‘niet zien’ in overdrachtelijke zin (9:39, 40):

9:41a εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν·
Jezus zeide tot hen: Indien gij blind waart, zoudt gij geen zonde hebben;

9:41b νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει.
maar nu zegt gij: Wij zien; daarom blijft uw zonde.

De uitspraken van Jezus in 9:41 zijn een reactie op de vraag van de joodse leiders in 9:40: ‘Zijn wij soms ook blind?’ Zij beelden zich in, dat zij ‘ziende’ zijn, omdat zij pretenderen de wet te kennen en daarnaar te leven. Zij hebben het Licht der wereld niet nodig en keren zich af van Jezus en willen niets weten van de boodschap over zijn komen in de wereld (9:29). De blindgeborene, die immers in zonden was geboren, had hun wat dat betreft niets te leren (9:34). Jezus laat hun echter zien, dat zij de echte ‘blinden’ zijn.⁶ Op indringende wijze houdt Hij de Farizeeën voor, dat zij als zij blind zouden zijn geen zonde zouden hebben (οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν), maar nu ze zich inbeelden ziende te zijn, in hun zonde zullen blijven (ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει). ‘Aangeboren blindheid is immers geen schuld voor God en hoeft genezing niet in de weg te staan. Maar *aangeleerde* en volgehouden (μένειν) verblinding onder het mom van theologisch inzicht is ongeneeslijk’.⁷ Over deze verblinding spreekt Jezus ook in 12:40, waarbij Hij de woorden van Jes. 6:9v citeert: ‘Hij (Jahweh) heeft hun ogen verblind en hun hart verhard, dat zij niet met hun ogen zien, met hun hart verstaan en zich bekeren en Ik hen geneze’. De verblinding leidt ertoe, dat de zonde blijft (μένειν), de zonde tot de dood (ἁμαρτία πρὸς θάνατον), waarover ook 1 Joh. 5:16v spreekt. Waar de zonde blijft (μένει) (9:41) en de mens in σκοτία (duisternis) blijft leven (3:19), blijft (μένει) ook de toorn Gods (3:36) op hem en is hij aan het oordeel onderworpen (9:39).⁸

F De zonde van de haat

Het vierde evangelie kent vele vormen van zonde, die alle hun oorzaak vinden in ongeloof en het niet werkelijk kennen van God en zijn Zoon. Haat is één van die zonden, waar Jezus in 15:18–25, tijdens zijn afscheidsgesprek met zijn discipelen, over uitweidt. Dit in schril contrast met wat Hij in de daaraan voorafgaande perikoop met hen deelde, nl. zijn grote verbondenheid met hen als zijn vrienden en zijn oproep Hem daarin na te volgen en elkaar

¹ Hoskyns 1947, p.341.

² Vgl. Metzner 2000, pp.181v.

³ Zie ook Ridderbos 1987, Deel 1, p.364; Carson 1991, p.353; Metzner 2000, p.183, voetnoot 106.

⁴ Knöppler 1994, p.74.

⁵ De hier gebruikte terminologie ἐκβάλλειν (uitwerpen) heeft hier evenals het ἀποσυνάγωγος γένηται in 9:22 de

implicatie van ‘uit de synagoge bannen’ (Bauer 2000, p.299).

⁶ Vgl. Bruce 1983, pp.220v.

⁷ Ridderbos 1987, Deel 1, p.406v; Van Houwelingen 1997, p.216 (cursivering door auteur).

⁸ Knöppler 1994, p.76; Metzner 2000, pp.98v.

lief te hebben, zoals Hij hen had liefgehad (15:12,17). Waar in 15:9–17 het woord ἀγαπάω (liefhebben) centraal staat, neemt het woord μισεῖν (haten) in 15:18–25 de belangrijkste plaats in. In 15:18,19 spreekt Jezus over de haat, die zijn discipelen zullen ondervinden van een wereld, die Hem niet kent en die Hem haat. Deze haat staat niet op zichzelf, maar is het gevolg van het feit, dat zij door Jezus als zijn discipelen zijn verkozen en daarom niet meer tot de wereld behoren. Deze onverzoenlijke haat van de wereld voor de vrienden van Jezus, is het teken van de oprechtheid van hun vriendschap. Zoals hun Heer niet van deze wereld is, zijn ook zijn gekozen discipelen niet van deze wereld, ook al blijven zij daar nog in (17:14–16). Doordat de discipelen zich van de wereld hebben afgezonderd, zijn zij het voorwerp geworden van z'n haat.¹

De wereld is hier opnieuw de goddeloze wereld, die wereld die zich opstelt tegenover Jezus en daarom tegenover zijn volgelingen. Als zij nog wel tot die wereld zouden behoren, zou de wereld hen niet haten, maar veeleer hen liefhebben en als ‘de hare’ beschouwen en als zodanig behandelen (vgl. 7:7). Nu ze niet tot die wereld behoren, is het logische gevolg, dat de haat die Jezus ondervindt ook de discipelen zal treffen. Op korte termijn zal Jezus het doelwit en het slachtoffer zijn van die haat. Zijn discipelen moeten erop rekenen, dat zij net als Jezus vervolgd zullen worden (15:20; 16:2). En niet alleen omdat hun tegenstanders hen als volgelingen van Jezus zullen beschouwen, maar ten diepste, omdat zij Jezus noch zijn Vader kennen (15:21; 16:3).

Jezus herhaalt hier ten overstaan van zijn discipelen, wat Hij de Joden al in diverse bewoordingen heeft voorgehouden, nl. dat zij in hun aversie tegen Hem en zijn boodschap er blijk van geven zijn Zender niet te kennen en daarom in de diepste existentiële betekenis van het woord van die God vervreemd zijn. Zij hebben de boodschap, die Jezus, krachtens de door God aan Hem gegeven volmacht, aan hen heeft doorgegeven, afgewezen en zich aan de God van wie Hij in zijn werken had getuigd, niet willen toevertrouwen (vgl. 7:28v; 8:19,51). Dit ongeloof en niet kennen van Jezus en zijn Zender is ten diepste de oorzaak van de haat, die zij tentoonspreiden tegen alles wat buiten hun wereld ligt en vormt daarom de kern van hun zondig zijn.² In 15:22–24 legt Jezus die relatie tussen zonde en haat:

15:22 εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν.

Indien Ik niet gekomen was en tot hen gesproken had, zij zouden geen zonde hebben, maar nu hebben zij geen voorwendsel voor hun zonde.

15:23 ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ.

Wie Mij haat, haat ook Mijn Vader.

15:24 εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισήκασιν καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου.

Indien ik niet de werken onder hen gedaan had, die niemand anders gedaan heeft, zouden zij geen zonde hebben; maar nu hebben zij, hoewel zij ze gezien hebben, toch Mij en Mijn Vader gehaat.

In dit tekstgedeelte komen in het spreken van Jezus de woorden μισεῖν (haten) en ἁμαρτάνω (zondigen) vrijwel als synoniemen naar voren. Hierbij gaat het dus opnieuw niet om zonde in morele of affectieve zin, maar puur in de zakelijke zin van het woord: het afwijzen van de boodschap van redding en verlossing, het ‘neen!’ op het ‘ja!’ van God in de zending van zijn Zoon.³ Er bestaat uiteraard geen causaal verband tussen Jezus’ komst naar de aarde en de aanwezigheid van zonde in de wereld. Jezus laat in 15:23 aan zijn discipelen zien, dat de ‘verborgen’ zonde van de wereld nu (νῦν) d.w.z., wanneer hun uur komt (ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν) (16:4), door zijn komst en zijn prediking en die van zijn discipelen aan de kaak gesteld zal worden en daardoor niet meer te verontschuldigen zal zijn. Want het is onmogelijk ‘in God te geloven’, zoals de Joden in hun vroomheid pretenderen, maar Jezus dat geloof te ontzeggen. Men kan niet God liefhebben en zijn Zoon haten.

Door zijn komst als het Licht der wereld zijn de werken der wereld aan den dag gekomen. De wereld gaf er echter de voorkeur aan in de duisternis en in de zonde te blijven (3:19; 9:41). Was Jezus niet naar de wereld gekomen en had Hij niet aldus van God gesproken dan had Gods laatste en diepste woord van liefde tot de wereld (3:16) de wereld niet bereikt en was evenmin de mogelijkheid opengesteld om daarop te reageren in positieve of negatieve zin. Daarom heeft de wereld geen voorwendsel (πρόφασιν) of verontschuldiging ten aanzien van hun zonde. Ze kunnen niet zeggen, dat ze er niet van wisten, want Jezus heeft op overtuigende wijze en in alle openheid zijn werken onder hen gedaan, die niemand anders gedaan heeft (15:24). De generatie tot wie Jezus kwam draagt een grotere verantwoordelijkheid dan de vorige generaties, die immers zijn onderwijzing niet gehoord hebben en zijn machtige daden niet hebben gezien, zoals zijn tijdgenoten hebben gehoord en gezien (12:37).

In het herhaalde καὶ ... καὶ in 15:24 komt in één geladen zin a.h.w. het cumulatieve effect naar voren van het ἑωράκασιν (het ‘gezien hebben’) van Jezus’ werken en nochtans het μεμισήκασιν (‘het gehaat hebben’) van Jezus en zijn Vader.⁴ Deze aanklacht van Jezus wordt nog schrijnender, als Hij in 15:25 aan de joodse wet refereert en daarmee aantoonst hoe ongegrond en onredelijk het is, dat de Joden hem haten. Het is hun wet, die zij zo goed kennen en met ijver onderzoeken (5:39). In deze wet staat geschreven, dat zij hem zonder reden hebben gehaat. Zo wordt ook in diverse psalmen gesproken over haten (Ps. 35:19; 69:4,5) of bestrijden (Ps. 119:3) of vervolgen, waar geen oorzaak voor bestaat. Meest waarschijnlijk lijkt 15:25 een citaat uit Ps. 68:5 (LXX), een psalm die ook elders, in 2:17 en wellicht ook in 19:28, op Jezus is toegepast. Deze haat die geen oorzaak kent, d.w.z. ongegrond is en onverdiend (δωρεάν) komt in Jezus tot vervulling, d.w.z. dat deze in alle ernst openbaar wordt in de zonde van het niet geloven en het niet kennen van Jezus als de gezondene van zijn Vader en de Messias van Israël.⁵

³ Ridderbos 1992, Deel 2, p.176.

⁴ Ibid., p.177.

⁵ Vgl. Ridderbos 1992, Deel 2, pp.177v; Hasitschka 1989, pp.352–353; Metzner 2000, p.217. Zie ook Menken 1996, die 15:25 ziet als een citaat mogelijk uit Ps. 34:19 of 68:5 (LXX) met een geringe voorkeur voor Ps. 68:5 (LXX). De evangelist heeft daarbij, naar de mening van Menken, het deelwoord μισούντες (zij die haten) gewijzigd in de werkwoordsvorm ἐμίσησάν (zij hebben gehaat), omdat de evangelist een schriftelijk getuigenis nodig had voor de ongegronde haat van ‘de wereld’ ten opzichte van Jezus. Om die reden citeerde hij alleen dat gedeelte van de psalmttekst, dat het ‘haten zonder reden’ betreft (pp.139–145).

¹ Vgl. Hoskyns 1947, p.480 en Ridderbos 1992, Deel 2, p.175.

² Vgl. Hoskyns 1947, p.480v en Ridderbos 1992, Deel 2, pp.176v.

G De Trooster en de zonde

Bij het afscheid van zijn discipelen belooft Jezus hun, dat Hij hun na zijn heengaan niet als wezen zal achterlaten, maar de Vader zal bidden hun in zijn naam een ‘andere Trooster’ (14:16), de Geest der waarheid (14:17), te zenden, die hun alles zal leren en te binnen brengen wat Jezus hun gezegd heeft (14:16–18). Deze belofte betreft echter niet alleen zijn discipelen en hen, die in Hem geloven, maar zal zich ook uitstrekken tot de wereld, die Jezus afwijst. In 16:5–15 kondigt Jezus aan, dat deze Trooster, deze Parakleet (παράκλητος) bij zijn komst de wereld behalve van oordeel en gerechtigheid ook zal overtuigen¹ van zonde. Het gaat hierbij, zo legt Jezus in 15:21 en 6:9 uit, om de zonde dat de mensen niet in Hem geloven en in zijn Vader, die Hem gezonden heeft (15:21v):

16:8 καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας
En als Hij komt, zal Hij de wereld overtuigen van zonde;

16:9 περὶ ἁμαρτίας μέν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ·
van zonde, omdat zij in Mij niet geloven.

Het ἐλέγξει in 16:8 wordt hier onterecht vertaald met ‘overtuigen’, wat dan zou betekenen, dat de wereld in subjectieve zin ervan overtuigd zou geraken dat zij zondig is, enz. d.w.z., dat de wereld zelf zou gaan inzien, dat er bij haar sprake is van zonde. Dit is echter niet in overeenstemming met 14:17 en 3:28, waar juist sprake is van het tegendeel. De wereld is niet overtuigd van zonde enz., want zij kan de Geest niet ontvangen, ziet Hem niet en kent Hem niet. Zij kan dat niet aannemen, omdat het haar niet uit de hemel gegeven is. Daarom is het beter hier in objectieve zin te spreken van: beschuldigen, aan den dag brengen, zoals bv. in 3:20.² Zoals ook uit 16:11 blijkt treedt de Parakleet hier niet op als aanklager of pleitbezorger, maar als degene, die de waarheid aan het licht brengt t.a.v. een ten principale voldongen zaak. De Geest treedt hier op als (Helper-) Parakleet van de discipelen in hún voortgaande getuigenis aangaande Jezus, door hun de ware aard van de wereld, van het heengaan van Jezus en van zijn overwinning van de wereld voor ogen te stellen.³

In 16:9 wordt duidelijk teruggesproken op 15:21v (zie ook 9:41). De eigenlijke zonde van de wereld is, dat ze niet in Jezus gelooft, in de naam van de eniggeboren Zoon van God (3:18). Daarom kent de wereld God niet en haar eigen zonde niet. Opnieuw legt Johannes hier de nadruk op het religieuze karakter van de zonde. Dat wil niet zeggen, dat hij geen oog zou hebben voor de zonde als zedelijk bederf (zie 3:19,20) en het daaruit voortvloeiend, verslavend karakter van de zonde (zie 8:34). De diepste nood en verlorenheid van de wereld bestaan echter niet in haar zedelijke onvolkomenheid, maar in het niet-kennen, het vervreemd zijn

van God en in haar weigering zich daaruit te laten uitroepen door Hem, die God daartoe heeft uitgezonden (9:41).⁴

Jezus legt de nadruk op het geestelijke karakter van de zonde en brengt tot uitdrukking, dat de diepste nood en ‘verlorenheid’ van de wereld niet bestaan uit haar zedelijke onvolkomenheid, maar uit haar vervreemd zijn van God en haar weigering zich daaruit te laten uitroepen door Hem, die God daartoe heeft gezonden.⁵ De Heilige Geest zal tot in eeuwigheid (εἰς τὸν αἰῶνα) zijn bij hen die Jezus volgen (14:16), maar zal ook voortdurend die mensen op hun zonde aanspreken, die Hem niet kennen en niet willen volgen, zodat ze uiteindelijk, als het oordeel daar is, geen voorwendsel voor hun zonde (πρόφασιν περὶ τῆς ἁμαρτίας) hebben (15:22).

H Groter zonde

In 19:11 komt het zondebegrip in een geheel andere setting ter sprake, nl. tijdens het verhoor van Jezus door Pilatus:

19:11 ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς, Οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ’ ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν· διὰ τοῦτο ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει.

Jezus antwoordde: Gij zoudt geen macht tegen mij hebben, indien het u niet van boven gegeven ware: daarom heeft hij, die Mij aan u heeft overgeleverd, groter zonde.

In plaats van εἶχες (gij zoudt hebben) in de onvoltooid verleden tijd komt in enkele handschriften ἔχεις (in de tegenwoordige tijd) voor (B, A, D^s, L, N, Ψ, 054, 33, 565, 1241, l). In dat geval geldt de passage die begint met εἰ μὴ niet als voorwaardelijke zin, maar als een zin, die een uitzondering inhoudt. De zin zou dan luiden: ‘Gij hebt geen volmacht over mij, tenzij die u van boven gegeven is’, een passage in de geest van Rom. 13:1v, waarin de onderworpenheid aan de door God ingestelde overheid ter sprake komt. Het lijkt onwaarschijnlijk, dat Jezus dat in die situatie tegen Pilatus heeft bedoeld te zeggen. De hierboven weergegeven tekst wordt echter ondersteund door belangrijke tekstgetuigen (P⁶⁶, B, W, Θ, f^{1.13}, M, latt.sy; Ir^{lat}, Or^{lat}).

Het voltooid deelwoord δεδομένον (gegeven) komen we ook elders bij Johannes tegen (3:27, 6:65) en het wijst duidelijk in de richting van een volmacht, die van God aan iemand is gegeven. Pilatus heeft de facto macht over Jezus, maar alleen maar omdat hem de ἐξουσία (volmacht) tot handelen ten opzichte van Jezus ἄνωθεν (van boven) is verleend. De bijzin laat zien, dat die beschikkingsmacht van Pilatus ten aanzien van Jezus beperkt is. Pilatus heeft a.h.w. een door God toegewezen rol te vervullen op de weg die Jezus in gehoorzaamheid

¹ Het begrip ἐλέγχω hier vooral in de betekenis van ‘schuldig verklaren’: iemand ertoe brengen, dat hij erkent foutief te handelen (convict) (Bauer 2000, p.315).

² Blank ziet in het ἐλέγχειν van de Parakleet ‘een kritische, forensische handeling’, waarmee de Parakleet de functie van de Mensenzoon als rechter tot uitdrukking brengt in een situatie, dat de beslissing in negatieve zin reeds is gevallen en het nu zaak is de schuld bloot te leggen. Volgens Stenger lost deze uitleg echter het probleem niet op, dat hier en in het tiende vers gesproken wordt over de gerechtigheid in relatie tot de veroordeling van de wereld. Een dergelijke veroordelende betekenis past niet bij het werkwoord ἐλέγχειν. Het gaat de Parakleet er veel meer om dat het de wereld duidelijk wordt, niet dat er in de wereld sprake is van zonde, gerechtigheid en oordeel – dat weet de wereld heus wel –, maar wat de essentie van deze drie grootheden is en waarin ze bestaan. Het ὅτι dient

daarom vooral in uitleggende zin gezien te worden en niet in causale betekenis. De Parakleet wil aantonen, wat de drie begrippen zonde, gerechtigheid en oordeel, inhouden (W. Stenger, ‘ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ in JO. xvi 8.10’, in: *New Testament Studies*, vol.xxi, fasc.1, Leiden 1997, pp.2–12.

³ Ridderbos 1987, Deel 2, pp.184v en Blank 1964, p.335, die aangeeft: ‘Das ἐλέγχειν setzt voraus, dass hier die Entscheidung bereits gefallen ist, und zwar in negativen Sinn. Hier ist also der Kosmos als der endgültig im Unglauben verbliebene betroffen, darum gibt es auch hier nur noch etwas aufzudecken und die Schuld zu überführen, d.h. zu verurteilen.’

⁴ Ridderbos 1992, Deel 2, pp.185v.

⁵ Ibid., pp.185v.

aan zijn Vader te gaan heeft, een volmacht bedoeld om het heilsplan van God te dienen.¹

De vraag is nu wie Jezus aan Pilatus heeft overgeleverd? Opvallend is hierbij het enkelvoud (παράδους), dat zuiver grammaticaal duidt op één persoon.² Hierbij valt te denken aan Judas (getuige 13:21), waar evenals in 19:11, het werkwoord παραδίδομαι wordt gebruikt. De rol van Judas is echter na de gevangenneming van Jezus uitgespeeld. Hij heeft geen deel aan de overdracht van Jezus aan Pilatus. Andere personages, die bij de overlevering een rol hebben gespeeld, zijn de overpriesters Kajafas of zijn schoonvader Annas (18:13,24), die hoewel in 18:28 niet met name genoemd, uiteindelijk verantwoordelijk waren voor Jezus' overdracht. Pilatus stelt dan ook aan hen als vertegenwoordigers van het Sanhedrin voor Jezus zelf te berechten volgens de joodse wet (18:31). Op grond van 19:11 is er dan ook veel voor te zeggen in de man, die volgens Jezus groter zonde heeft dan Pilatus de hogepriester Kajafas te herkennen en aan de enkelvoudvorm van παράδους vast te houden. Kajafas was hogepriester van het jaar en had de vergadering van de Joodse Raad geleid, waar het besluit was gevallen om Jezus te doden (11:49–53).

Pilatus was, ingevolge de aan hem verleende goddelijke volmacht, bezig met een onderzoek naar een aanklacht, die bij hem was ingediend. Hij liet zich leiden door de aanklacht van de joodse leiders, die Jezus aan hem hadden overgeleverd (18:30). Hoewel Kajafas waarschijnlijk niet bij de rechtszaak van Pilatus aanwezig was, was hij toch de centrale figuur in dit proces van vervolging en overlevering aan Pilatus. Dáárom (διὰ τοῦτο) was de zonde van Kajafas groter. Niet alleen in vergelijking met die van Pilatus, maar vooral ook in absolute zin vanwege de verloochening van zijn goddelijke ambt.³ Hoewel παράδους in dat geval als een collectief enkelvoud beschouwd moet worden, blijkt duidelijk uit 19:11, dat hierbij niet aan het joodse volk als geheel valt te denken. Dit temeer waar Pilatus in 18:35 aan Jezus duidelijk maakt, dat Hij zijn overlevering aan deze overpriesters, als de vertegenwoordigers van zijn volk, te danken heeft.⁴

Ridderbos keert zich dan ook tegen de visie, die we o.a. aantreffen bij Schnackenburg⁵, als zou de evangelist met deze uitspraak de Romeinen van schuld voor de dood van Jezus willen ontlasten en deze zoveel meer op de joden gelegd hebben. Het gaat in deze passage niet om een politiek, maar om een heilshistorisch oordeel over de joodse leiders.⁶ Pilatus is in het kader van de aan hem gegeven volmacht de verlengde arm van God. Dáárom (διὰ τοῦτο) treft hem een geringere schuld dan degene die Jezus heeft overgeleverd. Het zijn de laatste woorden, die Jezus tegenover Pilatus uitspreekt na alle twistgesprekken, die Hij met de Joden heeft gevoerd. En met deze woorden spreekt Jezus, als schenker van het leven en als aangeklaagde Rechter voor de rechterstoel van Pilatus, het oordeel uit over de blijvende zonde van de ongelovige wereld.⁷

¹ Vgl. Ridderbos 1992, deel II, p.266. Volgens Metzner (2000) gaat het om een tijdelijke volmacht, die volledig past in Gods heilsplan (p.252).

² Een tekstvariant (A, D^s, L, W, f^{1,13}, 33 en meerderheidstekst) geeft in plaats van παράδους het woord παραδιδούς, wat erop zou kunnen wijzen, dat hier op Judas wordt gedoeld (vgl. 18:2,5: ὁ παραδιδούς αὐτόν). Het ligt echter meer voor de hand uit te gaan van παράδους, wat betere getuigen heeft (Σ, B, Δ, Θ, 1424 pc).

³ Bruce 1983, p.362.

⁴ Beasley-Murray 1987, p.330; Van Houwelingen 1997, p.363.

⁵ Zie Schnackenburg 1984, Deel 4, die van mening is, dat 19:11 een apologetische tendens verraaft, zoals we die ook in de eerste christengemeente in toenemende mate aantreffen, als zouden de Romeinen ten koste van de joden van de dood van Jezus ontlast zijn, hoewel Johannes niet zover gaat, dat hij Pilatus geheel van zonde vrijspreekt (p.302).

⁶ Vgl. Ridderbos, 1992, Deel 2, pp.266v.

⁷ Vgl. Metzner, 2000, p.253v

I Samenvatting

Zonde is oorzaak van de scheiding tussen God en mens. De geïmpliceerde schrijver van het vierde evangelie laat er geen onduidelijkheid over bestaan, dat de zonde ten diepste de oorzaak is van deze verstoorde relatie. Direct al in de Proloog komt het zondebegrip thematisch tot uitdrukking in de confrontatie tussen het licht en de duisternis, tussen God en de wereld: Het Woord, dat leven was en het Licht der mensen, dat in de wereld is verschenen en de duisternis die het niet heeft gegrepen. De wereld die door het Woord geschapen is, heeft Hem niet gekend en heeft Hem niet aangenomen (1:1–5,11).

In de hoofdstukken 5, 8 en 9 wordt het begrip ἁμαρτία in wonderverhalen, monologen en dialogen en in diverse settings nader uitgewerkt, maar in alle gevallen is er bij het gebruik van het woord 'zonde' sprake van het afwijzen van het geloof in Jezus als de gekomen Messias. Jezus' waarschuwing te voorkomen dat hen iets ergers zal overkomen slaan de Joden in de wind. Ze blijven daarom, ondanks de vrijheid die zij denken te kunnen ontleen aan hun afstamming van Abraham, slaven van de zonde en volharden in hun verblinding. Hun inbeelding dat zij 'ziende' zijn leidt ertoe, dat zij in hun zonde zullen sterven, verstoken van Gods heilsbeloften in zijn Zoon, Jezus Christus. Die afwijzing slaat zelfs om in haat. De haat van de wereld wordt meer en meer zichtbaar in de strijd van de Joden tegen de geopenbaarde Jezus en zijn oproep, het Licht in hun leven toe te laten, gehoorzaam te zijn aan zijn woord en zijn ware discipelen te worden. Die haat heeft ertoe geleid, dat de Joden Jezus vervolgen en overleveren aan het Romeinse gezag, wat tot zijn veroordeling en kruisiging leidt. Als Jezus afscheid neemt van zijn discipelen bereidt Hij hen erop voor, dat zij op grond van het feit, dat zij zijn discipelen zijn en zich van de wereld hebben afgezonderd, eveneens gehaat en vervolgd zullen worden.

Deze situatie van vervreemding en ongeloof, die in het vierde evangelie in zo sterke mate met het begrip 'zonde' wordt vereenzelvigd, komt het sterkst tot uitdrukking in de schampere en beledigende wijze waarop de Joden Jezus in de diverse twistgesprekken met vragen bestoken. De vraag 'Waar is uw Vader?' in 8:19 is illustratief voor de grote kloof die bestaat tussen de denkwereld van de Joden en de wereld van hen, die Jezus en zijn Vader 'kennen', omdat zij uit God geboren zijn (1:12; 3:3). Jezus' antwoord is radicaal en direct, als Hij hun onwetendheid aan de kaak stelt. Dergelijke vragen, zo vol hoon, worden niet gesteld door mensen die Jezus werkelijk kennen. Als Farizeeën denken zij God te kennen. Jezus laat zien dat het tegendeel het geval is. 'Noch Mij, noch mijn Vader kent gij. Indien gij Mij kentet, zoudt gij ook Mijn Vader kennen.' Daarnaast geeft Jezus aan, dat de genade van God niet voor altijd blijft bestaan. Als ze niet voor Hem beslissen en in Hem gaan geloven, zullen ze in hun zonden sterven (8:21). En als ze in hun zonden sterven, kunnen ze niet komen waar Hij heengaat en blijven ze voor eeuwig zonder God en los van God.⁸ Dit ultieme gevolg van een verstoorde relatie tussen God en mens komt in het volgende hoofdstuk van dit onderzoek aan de orde.

⁸ J.M. Boice, *The Gospel of John: An Expository Commentary*, Grand Rapids, 1975–1979, pp.337–341.

HOOFDSTUK ZES: GEVOLG VAN DE CRISIS

In het vorige hoofdstuk heb ik mijn onderzoek toegespitst op de vraag wat ten diepste de oorzaak is van de verstoorde verhouding tussen God en de mensheid. Na bestudering van het daarvoor geëigende tekstmateriaal in het vierde evangelie, ben ik tot de conclusie gekomen, dat de oorzaak van die verstoorde verhouding, de vervreemding van God, volgens Johannes, in hoofdzaak gelegen is in de zonde van de mens, de zonde van ongeloof en afwijzing van Jezus als de Messias, de Gezondene van zijn Vader. In dit hoofdstuk komt de vervolgvraag aan de orde, wat hiervan de consequenties zijn. Wat zijn de gevolgen van deze scheiding, ontstaan door de zonde van de mensheid?

A Scheiding en oordeel

In het vorige hoofdstuk kwamen enkele passages ter sprake, waarin het lot van de zondige mens die volhardt in zijn ongeloof wordt weergegeven. Hij heeft geen voorwendsel voor zijn zonden (15:22), zal daarom niet kunnen komen, waar Jezus heengaat (8:21) en zal in zijn zonde sterven (8:24). Het zijn in wezen trieste uitspraken, waarin de scheiding tussen Jezus en de mens, die Hem niet wil aannemen en niet in Hem wil geloven, in haar uiterste consequenties wordt weergegeven. Trieste uitspraken ook, in aanmerking genomen, dat Jezus is gekomen om mensen te redden en met hen in gemeenschap te leven en niet om hen te oordelen (3:17; 8:15; 12:47). In 3:17 en 18 legt de verteller een relatie tussen niet geloven en het oordeel. Wie niet gelooft in de naam van de eniggeboren Zoon van God, komt in het oordeel. Centraal in deze teksten staan de woorden κρίσις (oordeel) en κρίνειν (oordelen), termen die in het vierde evangelie frequent worden gebruikt en nader onderzoek vergen naar hun betekenis. Ons onderzoek richt zich daartoe primair op de vraag, welke betekenis aan het begrip ‘oordeel’ in LXX en OT wordt gegeven.

A.1 Oordeel in LXX en OT

In LXX komen we het Griekse woord κρίνειν vooral in juridische zin tegen, waar het ‘oordelen’ betekent, maar vaak ook ‘bevrijden’ of ‘redden’ voor de onderdrukten of meer in algemene zin: ‘regeren’ of ‘besturen’ (bv. Zach. 7:9).¹ Ook komt in LXX frequent het woord κρίσις voor in de betekenis van het recht van de onderdrukten, dat aan de rechter is toevertrouwd en het woord κρίμα in de betekenis van vonnis, veroordeling, maar ook het recht van de onderdrukten (bv. Num. 35:24; Jer. 21:12; Ez. 44:24).²

In het OT komen we het Hebreeuwse woord *misjpat* tegen, dat zowel ‘heersen’ als ‘recht spreken’ betekent. In passages als Gen. 16:5; Jes. 2:4 en Mi. 4:3 heeft het echter vooral de betekenis van recht doen tussen twee personen of volkeren, waarvan de relatie is verstoord

¹ F. Büchsel, ‘κρίνω κτλ’ in: Kittel, vol.3, 1965, pp.923.

² Ibid., pp.941–942.

door een bepaald onrecht, dat een van beiden de ander heeft aangedaan.¹ In 1 Sam. 8:20 vraagt het volk Israël om een koning, die hen zal richten en zal leiden in oorlogen. In het algemeen betuigt het OT dat God de Koning is van het volk en als zodanig ook Rechter. Als Koning heeft Hij op de Sinaï het recht gegeven in de vorm van vaste regels volgens welke het volk zou moeten leven. Als Rechter van Israël duldt Hij geen rechtsovertreding en straft Hij de overtreders. Hierin ligt voor Israël het leven en het heil, want het komt innerlijk en uiterlijk tot ontbinding als het zich niet aan de eenmaal gegeven misjpatim houdt (Ex. 23:6; Deut. 16:19,20–24; 17:17; 27:19). In Jes. 30:18vv en Ez. 34:16 wordt Jahweh getekend als de God van misjpat, van het gericht en de verlossing; de armen zullen er wel bij varen.

Onheils- en heilsprediking wisselen elkaar daarom af (zie Deut. 32:4: De wegen van Jahweh zijn misjpat (recht), in de Statenvertaling vertaald met ‘gericht’). De tekst wil dus eigenlijk zeggen, dat uit het optreden van Jahweh blijkt dat Hij het recht *metterdaad* handhaaft en optreedt tegen iedere overtreding van de misjpatim. Het oudtestamentische begrip misjpat heeft z’n oorsprong vooral in de stammenreligie en heeft alles te maken met relaties. Het reguleert de onderlinge relaties in een bepaalde gemeenschap en kan daarom alleen begrepen worden in het licht van z’n waarde voor die gemeenschap. Zo reguleert Jahweh als Rechter de sociale relaties binnen zijn volk. Hij is de God die zich in zijn verbond aan zijn volk heeft verbonden als Heer en Rechter. De rechtelijke beslissingen van Jahweh ten opzichte van zijn verbondsvolk zijn gericht op een specifiek doel nl. het brengen van heil. De primaire oriëntatie van misjpat is dus religieus en niet ethisch, zoals uit Hos. 6:5b,6 blijkt, waar de profeet zich als volgt uitspreekt: ‘De oordelen over u waren een doorbrekend licht. Want in liefde heb ik behagen en niet in slachtoffers, in kennis van God en niet in brandoffers.’²

A.2 Oordeel in het NT

In het NT heeft het Griekse woord κρίναι met alle woorden van dezelfde woordstam uiteenlopende betekenissen, maar meestentijds doelt het op het laatste gericht, dat eens alle mensen zullen ondergaan. Met name bij Mattheus komt dit tot uitdrukking in de woorden van Johannes de Doper, die in zijn prediking de verwachting van een laatste oordeel benadrukt en in de bergrede, waarin Jezus zowel tegenover zijn discipelen als tegenover zijn andere toehoorders waarschuwt voor de ernst van het oordeel en hen oproept tot bekering (bv. Mat. 5:22,29v; 7:1v,21–27; 10:28,33; 13:30,47–50; 24:50,51; 25:11v,30,41). De enige manier om aan het oordeel te ontkomen is berouw en het belijden van zonden in de doop en het voortbrengen van de goede vruchten van bekering (Mat. 3:7–12). Aan Jezus is de volmacht gegeven, mensen te redden van het laatste oordeel door hen hun zonden te vergeven (Mar. 2:10).³

Voor Paulus staat vast, dat alle mensen, zonder uitzondering, dus joden en niet-joden, christenen en niet-christenen voor Gods rechterstoel zullen moeten verschijnen, want er is geen aanzien des persoons bij God (Rom. 2:1–11; 2 Cor. 5:11). De mens heeft de tijd om zich te bekeren (Rom. 2:4) De uiteindelijke uitkomst ligt in de toekomst. De gelovigen zullen in het laatste oordeel gerechtvaardigd worden (Rom. 8:31–39), niet op grond van eigen verdienste, maar door Christus alleen (Rom. 5:9,10; 8:33v). Deze redding geldt zelfs voor hen, wier

werken bij het laatste oordeel geen standhouden (1 Cor. 3:15).⁴ Ook het boek Openbaring en de brief aan de Hebreëen geven een afschrikwekkende tekening van het laatste oordeel met name als waarschuwing voor de gemeente (Op. 2:5,16,22v; 3:3,16; Heb. 10:26–31).⁵

A.3 Oordeel bij Johannes

In het vierde evangelie wordt aan de woorden κρίσις en κρίναι, die respectievelijk 11 maal en 19 maal voorkomen, een betekenis toegekend, die in sterke mate wordt bepaald door de christologie van de evangelist Johannes.⁶ Deze woorden staan in het teken van de verwachting, die Jezus uitspreekt over een eschatologisch gericht (5:24; 12:48), dat scheiding zal brengen tussen hen die in Jezus, als de gezondene van de Vader, geloven en hen die Jezus afwijzen (3:19; 8:11v).⁷ Een eerste vraag, die ons bezighoudt, betreft het gezichtspunt van de vierde evangelist met betrekking tot dit laatste oordeel, dat Jezus aankondigt en dat het gevolg is van de keuze van de mensheid voor het kwade (5:29). Wat houdt dit oordeel in? Waarom vindt dat oordeel plaats? Hoe en wanneer voltrekt zich het oordeel? Vervolgens houden wij ons bezig met de vraag, wat Johannes bedoelt met het oordeel dat de overste der wereld zal treffen om vervolgens stil te staan bij de rol die de Geest vervult met betrekking tot het komende oordeel.

B De betekenis van het oordeel

Het thema κρίναι (oordelen) komen we bij Johannes voor het eerst tegen in het tekstgedeelte 3:17–21. Het betreft enkele ondubbelzinnige uitspraken over het oordeel Gods in zijn relatie met de wereld. In 3:17 wordt aangegeven met welk positief oogmerk de Zoon door de Vader naar de wereld is gezonden. Wij onderzoeken allereerst 3:17 en 3:19:

3:17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ’ ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ.

Want God heeft zijn Zoon⁸ niet in de wereld gezonden, opdat Hij de wereld veroordele, maar opdat de wereld door Hem behouden worde.

3:19 αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.

Dit is het oordeel, dat het licht in de wereld gekomen is en de mensen de duisternis liever gehad hebben dan het licht, want hun werken waren boos.

⁴ Ibid., p.938.

⁵ Ibid., p.939.

⁶ Voor een uitgebreide opsomming van alle teksten in het Evangelie van Johannes, waarin de Griekse woorden κρίσις κρίναι en κρίμα voorkomen, zie O. Groll, *Finsternis, Tod und Blindheit. Eine exegetische Untersuchung zu den Begriffen κρίναι, κρίσις, und κρίμα im Johannesevangelium*, Frankfurt am Main 2004, pp.17–19.

⁷ Guthrie 1981, p.853.

⁸ De Leidse vertaling spreekt over ‘de Zoon’ i.p.v. ‘zijn Zoon’, dit op grond van een tekstvariant met sterke papieren (o.a. P⁶⁶, P⁷⁵, S, B, L, T, W⁸). De context maakt echter duidelijk dat beide varianten tot dezelfde exegese leiden. De Zoon is synoniem met Gods Zoon.

¹ V. Hertrich, ‘κρίνω κτλ’ in: Kittel, vol.3 1965, p.923–933.

² Ibid., pp.926v en Berkhof 1990, pp.420.

³ Hertrich 1965, pp.936–938.

In deze verzen ligt de nadruk op het doel van Jezus' zending, een gebeurtenis, waarop in het vierde evangelie veel nadruk ligt.¹ Jezus' zending is gericht op Gods heilsplan, zoals dat in de voorgaande verzen in het dialoog met Nicodemus (3:1–13) en in de daarop volgende heilsboodschap (3:14–16) tot uitdrukking is gebracht. Het is Gods wens, dat de wereld gered wordt (3:16; 8:15; 12:47).² Om deze reddingsoperatie uit te voeren stuurde God zijn Zoon naar de aarde en gaf Hem daartoe volledige volmacht.³ Voor het zenden van de Zoon gebruikt Johannes in 3:17 de uitdrukking ἀπέστειλεν, de aoristus van het werkwoord ἀποστέλλειν (zenden), waarin hij het openbarend handelen van God tot uitdrukking brengt.⁴ Volgens Blank gaat het hier om een uitdrukking, die vooral in het juridische spraakgebruik van het vertegenwoordigingsrecht voorkomt en de volmacht en bevoegdheden regelt van iemand die een ander vertegenwoordigt, in dit geval de Zoon, als goddelijke autoriteit. Wanneer het komen van Jezus in de wereld als 'zending' wordt bestempeld, betreft het duidelijk een gebeurtenis, die gegrond is op Gods soevereine volmacht en autoriteit. Daarmee verkrijgt deze 'zending' zelf van rechtswege dezelfde goddelijke rechtskracht.⁵

In wezen kan men daarom de incarnatie van Jezus op zichzelf reeds als een oordeelsdaad beschouwen, waarmee de realiteit en de aard van het oordeel, zoals de vierde evangelist die blijkens 3:19 voor ogen heeft, in alle duidelijkheid is weergegeven.⁶ Jezus is echter volgens 3:19 in principe niet gekomen om te oordelen (zie ook 8:15), wat niet wegneemt, dat Hij daar toch toe geroepen is. Niet op eigen gezag, maar op grond van de door zijn Vader aan Hem verleende volmacht (5:22,27; 8:16). De grote tragedie is, dat Gods daad van redding een middel is geworden tot oordeel op grond van de afvallige reactie van de mens, die de duisternis liever heeft gehad dan het licht.⁷ Dat Jezus niet gekomen is om te oordelen is ogenschijnlijk in strijd met 9:39, waar Jezus het oordeel over de wereld uitspreekt. De context maakt echter duidelijk, dat het daar over een oordeel handelt, dat de Farizeeën over zichzelf uitroepen, door in hun zonde te blijven en Jezus als de verlosser van zonde af te wijzen.⁸ Het οὐ γάρ

in 3:17 sluit radicaal iedere uitspraak van het tegendeel uit, als zou God uit zijn geweest op het verderf, het oordeel van de wereld. De evangelist onderstreept, dat met de zending van Jezus uitsluitend de redding van de wereld werd beoogd.⁹

Volgens Dodd sluit deze gedachte volledig aan bij het algemene christelijke geloof,¹⁰ dat Jezus als de Zoon des Mensen, de 'rechter' is 'van de levenden en de doden'. Hij is gekomen om te oordelen en omdat zijn oordeel het oordeel is van God zelf, is het een juist en waarachtig oordeel (8:16). De schijnbare tegenstrijdigheid met 3:17; 8:15; 12:47 wordt volgens Dodd opgeheven, indien we ons realiseren, dat het werkwoord κρίνειν ook (onder)scheiden betekent.¹¹ Licht is het middel om te onderscheiden. Jezus is als het licht in de wereld gekomen om in de duisternis te schijnen. Het oordeel houdt volgens 3:19 in, dat de mensen de duisternis liever hebben gehad dan het licht, want hun werken waren boos. Κρίσις betekent in dit geval dus gewoon: discriminatie = (onder)scheiding.¹²

In wezen vormt de passage in 3:19, waarin opnieuw gesproken wordt over de komst van Jezus als het Licht der wereld, een herhaling van 1:4v,9–11 uit de Proloog, zij het dat hier een verbinding wordt gelegd met het oordeel. Hoewel met ἡ κρίσις en wat erop volgt, dus de indruk wordt gewekt, dat het hier gaat over 'scheiding' tussen de mensen door de komst van het Licht, gaat het hier puur over die categorie van de mensheid, voor wie het Licht volgens 1:9 in de wereld is gekomen, maar die zich desondanks van het Licht hebben afgesloten.

De vraag is echter wat hier met oordeel wordt bedoeld. Het lijkt erop, dat hier het oordeel als proces wordt beschreven. Het rechtsgeding is aan de gang. De verteller rapporteert hoe het verloopt. Er is nog geen uitspraak. Anders had er in plaats van κρίσις wel κρίμα (vonnis) gestaan, zoals in 9:39, waar Jezus tot een rechtsvonnis komt.¹³ Klaarblijkelijk wil de evangelist in eerste instantie met zijn boodschap over het licht, dat komende was in de wereld de positieve kant van zijn boodschap tonen. Zo komt het woord 'licht' in de verzen 3:19–21 vijf maal voor, wat eerder doet denken aan een heilsgebeurtenis dan aan een oordeel.

Het loopt echter anders. De mensen kiezen voor de duisternis en sluiten zich daarin op. Toch komt de evangelist nog niet tot een definitief oordeel (er staat in 3:19 ἐστὶν ἡ κρίσις en niet ἦν ἡ κρίσις). Het echte oordeel komt pas, als de mensen de voorkeur geven aan de duisternis boven het licht en niet in de Zoon van God geloven.¹⁴ Hoewel er nog geen uitspraak is en de straf nog niet is voltrokken, is er al wel een beslissing gevallen, die de mensen aan de zijde van de 'heerser der wereld' brengt, die later door de dood en overwinning van Jezus aan het kruis wordt overwonnen (vgl. 12:31; 16:11). Het definitieve oordeel over de 'heerser van

¹ Barrett 1978, p.216.

² Vgl. Schnackenburg, 1967, Deel 1, p.425; Beasley-Murray 1987, p.51; Ridderbos 1987, Deel 1, p.165.

³ R. Metzner, 'Vollmacht im Johannesevangelium', in: *Novum Testamentum*, vol.XIV, 1, 2003, pp.22–44.

⁴ Het vierde evangelie kent voor het begrip 'zenden' zowel het werkwoord ἀποστέλλω als πέμπω (Bauer 2000, resp. p.120 en p.794). Oppervlakkig gezien lijken beide woorden door Jezus op gelijke wijze gebruikt te worden om aan te geven, dat God zelf de autoriteit is, die achter zijn woorden en werken staat (zie bv. 3:17; 5:36,38; 6:29,57; 7:29; 8:42; 10:36; 20:21). Volgens K.H. Rengstorff, 'ἀποστέλλω κτλ', in: Kittel 1933, Deel 1, p.404, geldt deze betekenis echter vooral voor het woord ἀποστέλλω en dient het werkwoord πέμπω meer om aan te geven, dat God zelf bij de werken van Jezus, zijn Gezondene betrokken is (zie bv. 5:36vv en 7:28v, waarin beide werkwoorden voorkomen). Vandaar ook, aldus Rengstorff, dat waar sprake is van het zenden van de Geest door Jezus steeds het werkwoord πέμπω wordt gebruikt (15:26; 16:7, vgl.14:26). Zie verder Zimmermann 2004, pp.184v en P.Borgen, 'Gods Agent in the Fourth Gospel', in: J.Ashton (ed.), *The Interpretation of John*, Philadelphia 1986, die ten aanzien van het 'gezonden zijn' van Jezus een grote overeenkomst constateert tussen wat het vierde evangelie daarover zegt en de joodse halacha (pp.67–78).

⁵ Blank 1964, p.70,71. Bultmann (1952) interpreteert dit zendingsbegrip van Johannes volledig volgens begrippen uit de gnostische mythe, waarin sprake is van een pre-existent godswezen, die in zijn metafysische aard aan God gelijk is en door hem weggezonden is om in opdracht en in de uitrusting van zijn vader en in eenheid met hem zijn openbaringswerk te verrichten (p.180). Volgens Blank (1964) is hier echter sprake van een miskenning van de gedachtelijn van Johannes. Deze gedachtegang, die volgens Bultmann in de uitleg geontmythologiseerd zou moeten worden, betreft immers niet een 'mythologische', maar een heilsrechtelijke spreekwijze, die in het OT al zo vertrouwd was. Bovendien maakt 1:1v, waarin het oudtestamentische Gods- en scheppingsbegrip ter sprake komt, een 'mythologische' spreekwijze hoogst onwaarschijnlijk (p.71).

⁶ Vgl. Guthrie 1981, p.854.

⁷ Zie ook Beasley-Murray 1987, p.51.

⁸ Bruce 1983, pp.90, 220; Dodd 1953: 'Christ's coming into the world is in its prime intention the opening of the way of rebirth into eternal life, it is also the coming of light, and light judges inevitably. It judges, in the sense that men pass judgment on themselves by their response to Christ. There are some who prefer darkness to light. They are self-condemned' (p.307).

⁹ Zie Blass-Debrunner-Rehkopf 1967, §452,2,3, over de bekende functie van γάρ, hier als versterkte ontkenning.

¹⁰ Waarschijnlijk bedoelt Dodd hier de Geloofsbelijdenis van Nicea (325 n.Chr.).

¹¹ Zie ook Bauer 2000, p.567.

¹² Dodd 1953, p.209.

¹³ Schnackenburg 1967, Deel 1, p.428; Morris 1995, p.206, voetmoot 88.

¹⁴ Ashton 1991 (pp.205–214) verklaart de dualistische gedachtegang van de evangelist, die zo sterk tot uitdrukking komt in de tegenstelling tussen licht en duisternis, uit het feit, dat Johannes waarschijnlijk een esseen is geweest en geput heeft uit hun bronnen, waaronder waarschijnlijk die uit Qumran. Het contrast tussen licht en duister is echter een thema, dat ook sterk leefde in het monotheïsme van Israël, waarin God zowel het duister als het licht heeft geschapen, maar ook als tegenstelling tussen heil en onheil (Jes. 45:7, zie ook Amos 5:20). Zie verder hierboven in §4A2 waarin de tegenstelling tussen licht en duister in de Proloog tot uitdrukking wordt gebracht.

de wereld’, die is uitgeworpen ligt nog in de toekomst. Het rechtsgeding over het ongeloof is nu reeds van toepassing, zolang aan het ongeloof wordt vastgehouden (vgl. 8:24). Daar is echter geen mens toe gedwongen (vgl. 12:35v,42,46). Nog steeds stelt het komen van het Licht (of liever gezegd het gekomen zijn), een vraag aan de mens of hij kiest voor geloof en redding of voor ongeloof en oordeel (vgl. 1:4v,9vv). De blik is daarbij niet eenzijdig op de joden uit Jezus’ tijd gericht, maar op οἱ ἄνθρωποι (3:19). Jezus vat hier zijn volk en de andere volgelingen samen.¹ De begrippen οὐ κατέλαβεν (niet grijpen) en het οὐκ ἔγνω (niet kennen) uit 1:4,10 worden op deze wijze nader verklaard in de metaforische thema’s φῶς (licht) en σκότος (duisternis). Waarom gaat de voorkeur van de mensheid uit naar de duisternis?

Omdat hun werken boos waren. En daarmee veroordelen ze zichzelf.² Er is hier dus geen sprake van het oordeel als de straf van God. Het woord straf (κόλασις) komt in het vierde evangelie niet voor. Nee, zij straffen zichzelf. Hun straf is, dat ze in de duisternis blijven, waar ze zelf voor hebben gekozen.³ En daardoor buiten de gemeenschap van Jezus en zijn Vader blijven. Want zij hielden van de duisternis. God heeft er van zijn kant alles aan gedaan om de mensen aan de duisternis te ontrukken en de Gezant van God heeft in zijn woord en zijn werken laten zien wie Hij is (10:37v; 15:22vv). De schuld kan slechts bij de mensen liggen.⁴ Het gaat hier opnieuw niet slechts om wat de mensen doen, hun misstappen en persoonlijke zonden, maar om hun instelling, hun houding als niet-gelovige, het afwijzen van Jezus als hun Messias. De nadruk ligt hier en in de volgende verzen echter primair op hun werken, omdat die het licht niet kunnen verdragen. Volgens Carson betreft het hier vooral een morele reden. De mensen zijn niet bereid te leven in waarheid; ze geven meer om hun trots dan om hun integriteit, meer om hun vooroordeel dan om berouwvol geloof.⁵

Het γάρ in de slotpassage van 3:19 dient hier niet, zoals gebruikelijk, om aan te geven, dat wat erop volgt een toelichting voor het voorgaande betreft. Het dient hier als verklaring voor de voorgaande passages, die eveneens met γάρ beginnen (3:16,17): en dit is de reden dat, hoewel God het anders bedoelde, de komst van zijn Zoon de ongelovigen tot een oordeel is geworden. De mensen hebben de duisternis liever (μᾶλλον) gehad dan het licht. De reden daarvoor was: ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα (want hun werken waren boos).⁶ Een vergelijking met 7:7 laat zien, dat de aard van de ongelovige wereld zich manifesteert in de ‘boze werken’. Deze ongelovige wereld haat Jezus echter niet vanwege haar boze werken op zichzelf, maar omdat Jezus deze als zodanig aan het licht brengt, aan de kaak stelt. De zondigheid van haar werken blijkt uit het getuigenis van Jezus.⁷

Waaruit bestaan deze boze werken? Deze bestaan uit haat tegen Jezus als de geopenbaarde, uit ongeloof en uit de vijandige reactie op alles wat van God komt. τὰ ἔργα staat daarom in het meervoud, omdat de uit haat en ongeloof bestaande houding zich duidelijk in bepaalde afzonderlijke daden uit, die als consequentie hiervan gezien moeten worden. Bij Johannes gaat het echter om de grondhouding, waar hij het meest in geïnteresseerd is.

Een houding die ruimte laat voor Gods gerechtigheid of een houding die denkt genoeg te hebben aan zichzelf en Gods gerechtigheid buitensluit.⁸ Het ἐλέγχειν (aan den dag komen) van 3:19 en 20 staat in z’n zakelijke betekenis dan ook dicht bij het μαρτυρεῖν (getuigen) van 7:7.⁹ Door dit ‘getuigenis’ legt Jezus de boze werken der wereld bloot, die daarop met haat reageert. Dit getuigenis is niets anders dan de waarheid van de openbaring zelf en deze waarheid is niemand anders dan Jezus zelf. Alleen al door zijn aanwezigheid, die zich in zijn spreken en handelen manifesteert, stelt Jezus de boze werken der wereld aan de kaak.

Want een ieder die kwaad bedrijft (φάῦλα πράσσων), houdt dat liever buiten het licht om te voorkomen, dat ze als zodanig ontmaskerd worden. Hij kan echter niet verhinderen, dat deze verkeerde gesteldheid toch aan den dag komt en daarom haat (μισεῖ) hij het licht (3:20).¹⁰ Volgens 3:21 brengt hij die de waarheid doet, d.w.z. handelend vanuit het geloof in Jezus en levend vanuit die relatie, de werken die hij heeft verricht tot het licht. Uiteraard niet om daarmee te pronken, maar om te laten zien, dat ze in God zijn gedaan.¹¹ In deze verzen wordt opnieuw het Johanneïsche dualisme zichtbaar. De tegenstelling tussen het ποιῶν τὴν ἀλήθειαν (het doen van de waarheid) in 3:21 of het φάῦλα πράσσων (bedrijven van het kwaad) in 3:20, waar het kwade het licht schuwt en het goede door het licht wordt aangetrokken, is meer dan louter een morele kwestie, een kwestie van een goed of kwaad geweten, maar ten diepste een kwestie van ‘zijn uit God’ of een ‘niet zijn uit God’, wat ingevolge 8:44 betekent een ‘zijn uit de duivel’.

Hij die het kwaad bedrijft haat het licht niet uit schaamte of angst om ontmaskerd te worden, maar omdat hij de duisternis meer liefheeft, d.w.z. zich daarin beter thuis voelt, de duisternis tot zijn domein rekent. Opnieuw gaat het hier niet om de morele vraag van het doen van boze of van goede werken maar, zoals inmiddels door Johannes in vele opzichten is duidelijk gemaakt, om Jezus, die als het Licht in de wereld is gekomen om de mensheid te behouden. Allen die Hem aangenomen hebben, hun heeft Hij macht gegeven om kinderen Gods te worden, hun die in zijn naam geloven (1:12). Dat Johannes toch steeds over de werken spreekt berust dus niet op de gedachte, dat tenslotte de werken en niet het geloof beslissend zijn voor de ingang in het Koninkrijk Gods, maar op de diep in het OT gewortelde gedachte, dat de waarheid moet blijken uit de werken, die men verricht. Het gaat erom of die werken zijn gedaan in recht en gerechtigheid (Jer. 22:3,15; 23:5; 33:15), en of daarmee liefde en trouw zijn bewezen aan de Heer, onze God (Joz. 2:14; 2 Sam. 2:6; 15:20). Werken dus, die passen in de geloofsrelatie, die mensen mogen hebben met God. Nadat in 1:9 het licht, dat in de wereld is gekomen, de kwalificatie meekrijgt, dat het een waarachtig licht was (ἀληθινόν), spreekt Hij in 8:16 over de waarachtigheid van zijn oordeel. Jezus plaatst hier de kwaliteit van zijn oordeel tegenover het oordeel van zijn tegenstanders, die volgens Hem ‘oordelen naar het aanzien’ (7:24) en ‘oordelen naar het vlees’ (8:15). Jezus’ oordeel is

¹ In 10:16 spreekt Jezus over zijn kudde, waarvan Hij de goede herder is en over de andere schapen, die Hij moet leiden en niet van die stal zijn.

² Blank 1964, p.107; Morris 1995, p.207; Brown 1996, p.134.

³ Morris 1986, p.284.

⁴ Schnackenburg 1967, Deel 1, p.430.

⁵ Carson 1991, p.207.

⁶ Bauer 2000: ‘marker of cause or reason’ (p.189). J. Riedl, *Das Heilswerk Jesu nach Johannes*, Freiburg 1973 spreekt hier van ‘γάρ explicativum’ of ‘epexegeticum’. Zie ook Ridderbos 1987, deel 1, p.167.

⁷ Carson 1991, p.207.

⁸ Hoskyns 1947, p.219; Blank 1964, pp.100v en voetnoot 163; Y. Ibuki, *Die Wahrheit im Johannesevangelium*, Bonn 1972, pp.340–354; Metzner 2000, pp.164v.

⁹ Barrett 1955 spreekt hier van ‘convincing exposure’.

¹⁰ Die haat gaat zelfs zover, dat hij Jezus als een boosdoener ziet (18:30).

¹¹ Ridderbos houdt het op: ‘om kenbaar te maken, dat ze in overeenstemming zijn met Gods wil’ (Ridderbos 1987, deel 1, p.168). Zie ook Carson 1991, p.208: ‘The lover of light does not prance forward to parade his wares with cocky self-righteousness, but comes into the light, so that it may be seen plainly that what he has done has been done through God. This strange expression makes it clear that a lover of light is not some intrinsically superior person. If he or she enjoys the light, it is because all that has been performed, for which there is no shame or conviction, has been done “through God” – in union with Him, and therefore by His power’.

rechtvaardig (δικαία) en ‘waarachtig’ (ἀληθινόν), dankzij de nauwe gemeenschap met zijn Vader. Jezus zoekt niet zijn eigen wil, maar die van zijn Vader (5:30). Hij is niet alleen, want de Vader die Hem gezonden heeft, is met Hem (8:16).¹

C **Het waarom van het oordeel**

Het woord κρίνειν komt in 3:17 en 19 dus duidelijk voor in z’n dubbele betekenis, nl. als daad van scheiding en de daaruit voortvloeiende daad van oordeel over hen, die van elkaar gescheiden zijn.² Dit onderscheid tussen hen die geloven en hen die niet geloven houdt daarom zowel redding als veroordeling in, zowel nu als in de toekomst. Vers 3:18 laat hierover geen onduidelijkheid bestaan.

3:18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.
Wie in Hem gelooft, wordt niet veroordeeld; wie niet gelooft is reeds veroordeeld, omdat hij niet heeft geloofd in de naam van de eniggeboren Zoon van God.

Het waarom van het oordeel wordt ondubbelzinnig uitgesproken: het oordeel wordt over de mens uitgesproken: omdat hij niet heeft geloofd in de naam van de eniggeboren Zoon van God. De zonde van het niet geloven is de oorzaak van de scheiding tussen God en de mens en het oordeel is daar het gevolg van. Doorslaggevend is dus de vraag of de mens gelooft in de naam van de Zoon, d.w.z. gelooft, dat Jezus de Christus is en de Zoon van God (20:31). Heel het Evangelie is als het ware één worsteling ten gunste van het geloof, maar ook een telkens herhaalde aanklacht tegen het schuldige en raadselachtige karakter van het ongeloof.³

Uit de woorden van Jezus, weergegeven door de evangelist, blijkt welk belang Hij aan het geloof hecht, want het woord πιστεύειν komt in 3:18 drie keer voor. Hij heeft weliswaar eerder gezegd, dat God vanuit zijn grote liefde voor de wereld zijn eniggeboren Zoon (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ) gegeven heeft (3:16), maar dat betekent niet automatisch, dat ieder mens, deel uitmakend van deze wereld, behouden wordt. Niemand wordt gered zonder te geloven. Hij die gelooft hoeft niet bang te zijn voor het oordeel (5:24) en wordt uitgesloten van het oordeel voor heden en toekomst. Hij is overgegaan uit de dood in het leven. Hij kan vertrouwen hebben in de dag des oordeels⁴, maar de persoon die niet gelooft en daarin volhardt, heeft geen uitstel tot een latere dag van het oordeel, maar is reeds veroordeeld, op grond van het feit, dat hij niet gelooft in Jezus als de eniggeboren Zoon van God (τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ). Gods toorn blijft op hem (3:36).⁵ Zo staan het πιστεύων en het μὴ πιστεύων in 3:18

tegenover elkaar en vormen een absolute voorwaardelijke zin, d.w.z., dat er met betrekking tot de heilsgebeurtenissen geen andere mogelijkheden overblijven als deze: geloven of niet geloven met alle consequenties van dien.⁶ Er is geen derde mogelijkheid tussen geloven en niet geloven in. Hij die niet gelooft heeft zichzelf door een voltrokken daad (μὴ πεπίστευκεν) in deze blijvende toestand van crisis gebracht, van vervreemding en oordeel.⁷

Het oordeel is dus te beschouwen als de donkere keerzijde van de eschatologische liefdesdaad en heilsdaad van God. Het ongeloof dat daarmee gepaard gaat, blijft een groot raadsel, waar de evangelist zich voortdurend mee bezighoudt (vgl. 3:19vv; 5:39–47; 6:36–47; 8:23v,45–47; 9:39vv; 10:25v; 13:37–43; 15:22vv). Zolang de mens niet in de persoon van de Zoon van God als levensschenker gelooft, is er sprake van een zelfgericht. Het ὅτι μὴ πεπίστευκεν (omdat hij niet heeft geloofd) in 3:18 maakt duidelijk, dat de mens door de beslissing om niet te geloven de laatste kans laat voorbijgaan om aan de dood te ontkomen (vgl. 5:24). Het is aan de mens te beslissen, hoe lang hij in de sfeer van dood en oordeel blijft vertoeven. We moeten ons het eindoordeel dan ook niet te naïef voorstellen. Het is niets anders dan de goddelijke vaststelling van de situatie, zoals die zich voordoet, als gevolg van de eertijds genomen menselijke beslissing en een openbaarmaking van een eerder aan het onheil onderworpen en aan de dood vervallen bestaan.⁸

Hierbij speelt nadrukkelijk ook de wil van de mens een rol, de achtergrond waarom hij niet gelooft. Het behoort tot de geheimenissen van het geloof, dat het weliswaar een geschenk van God is en door God wordt bewerkt, maar dat daarbij toch de eigen wil van de mens niet wordt uitgeschakeld. Niemand kan zonder het zelf te willen tot geloof komen en in het geloof volharden. Aan de andere kant is ook het afwijzen van het geloof een daad van de mens zelf (zie o.a. 5:40,46,47). Hierbij gaat het noch om een bepaalde gepredestineerde keuze van de zijde van God, die bepaalde mensen het geloof schenkt en anderen niet, noch om een puur van de mens uitgaand initiatief loven.⁹ Het is uiteindelijk de Geest, die waait waarheen Hij wil en het is niet aan de mens uit te maken, van waar Hij komt en waar Hij heengaat (3:8).

¹ Morris 1986, p.285.
² Beasley-Murray 1987, p.51.
³ Ridderbos 1987, deel I, p.166.
⁴ Men kan dit ook zo uitleggen, dat hij die in Jezus gelooft ook voor de rechterstoel van God komt te staan, maar daar alleen wordt beoordeeld op zijn werken, zonder overigens zelf bevreesd te hoeven zijn voor zijn behoud. Hij zelf zal behouden worden, maar als door vuur heen (zie 1 Cor 3:11v). Deze paulinische aanvulling van het oordeelsbegrip treffen we echter niet bij Johannes aan en maakt dus geen onderdeel uit van de exegese.
⁵ Vgl. Morris 1995: ‘Note the presents κέκριται and πεπίστευκεν. The one of whom John writes has passed into a continuing state of condemnation on account of a refusal to enter a continuing state of belief.’ (p.206 voetnoot 87). Zie ook Barrett 1978, p.134; Carson 1991, p.207.

⁶ Blass 1967, 371,1; 380.
⁷ Vgl. Blank 1964, pp.91v; Smalley 1998, p.268. De suggestie van Bieringer, als zou het verwerpen van Jezus als middelaar tot redding niet noodzakelijkerwijs een reden hoeven te zijn, dat mensen worden uitgesloten van het heil (zie R. Bieringer a.o., ‘Open to both ways ... ? Johannine Perspectives on Judaism in the Light of Jewish-Christian Dialogue’, in: Labahn 2004, p.32) is dus niet in overeenstemming met de dualistische boodschap van Johannes, zoals o.a. neergelegd in 3:18,36. Zo ook Bieringer 2001 die 3:36 ziet als een ‘crooked line’, geformuleerd onder invloed van de menselijke zondigheid en die zo een obstakel kan vormen voor de realisatie van Gods alternatieve wereld, waarover de tekst spreekt (pp.41v).
⁸ Vgl. Schnackenburg 1967, p.426–428.
⁹ Zie ook Ridderbos 1987, Deel I, pp.166v en Schnackenburg 1967, p.429. Citaat: ‘Auch diejenigen, denen die Gnade des Glaubens verliehen ist, werden keineswegs der persönlichen Entscheidung und Verantwortung entzogen (vgl.6:66–70); auf der andere Seite ist nicht gesagt, dass die, die mit ihren “in Gott gewirkten Werken” (3:21) zum Licht kommen, diesen Weg aus eigener Kraft finden. Dass tiefe Geheimnis, wie Gott und Mensch beim Zustandekommen des Glaubens zusammenwirken, wird durch die von zwei Ansatzpunkten gläubiger Reflexion herkommenden Gedankenreihen nicht aufgehellt. Das Offenbarungswort Jesu, dass der Vater jeden, den er dem Sohne “gibt”, auch zu ihm “führen wird” (6:37), und die daraus resultierende theologische Einsicht, dass der Glaube freies Gnadegeschenk Gotte ist, werden durch die auf einer anderen Ebene liegende Aussage, dass der Unglaube aus moralischer Schuld entsteht, nicht in Frage gestellt.’

D Het wanneer van het oordeel

Op welk tijdstip voltrekt zich het oordeel? Wanneer Johannes het oordeel aankondigt, spreekt hij vaak over ‘ὥρα’ (het uur). De passages, waarin dit woord bij hem voorkomt, kunnen we in twee groepen indelen¹:

- a. De passages, die zeggen, dat het uur nog niet is gekomen of nog steeds komende is (2:4; 4:21,23; 5:25,28–29; 7:30; 8:20; 16:2,25,32).
- b. De passages, die zeggen, dat het uur wel is gekomen (12:23,27; 13:1; 17:1).

In het merendeel van deze gevallen refereert het woord ‘uur’ aan een speciale periode in Jezus’ leven, een periode, die het best gedefinieerd kan worden als: het uur van terugkeer naar de Vader (zie 13:1). Deze terugkeer vindt plaats tijdens Jezus’ lijden, zijn dood en opstanding en beslaat dus de periode van palmzondag tot paaszondag.² In 5:19–47 spreekt Jezus, in reactie op de vijandige polemiek van de zijde van de Joden (5:16–18), zijn eerste uitgebreide christologische rede uit en ontvouwt daarbij in 5:20–29 het thema van de μείζονα ἔργα (de grotere werken), die de Vader Jezus zal tonen: de opwekking der doden ten eeuwige leven of ten oordeel. In de verzen 5:21–29 presenteert Jezus zichzelf in twee rollen: als degene die het leven schenkt aan wie zijn woord hoort en Hem gelooft en als degene die als eschatologische Rechter fungeert. Dit komt volgens Knöppler³ tot uitdrukking in twee stellingen:

a. In de eerste plaats in het ὥσπερ ... οὕτως (evenals ... zo) van vers 5:21 en het οὐδὲ γὰρ ... ἀλλὰ (want niet ... maar) van vers 5:22, waar aangegeven wordt, dat de Vader de κρίσις heeft overgedragen aan de Zoon. Op de achtergrond gaat het om de zelfopenbaring van Jezus. Zowel de κρίσις als de opwekking der doden is nu een zaak van de Zoon, want de Zoon heeft van zijn Vader duidelijk goddelijke macht en autoriteit ontvangen (5:19–23). In 5:24 wordt deze stelling uitgelegd.

5:24 Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.
Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u, wie mijn woord hoort en Hem gelooft, die mij gezonden heeft, heeft eeuwig leven en komt niet in het oordeel, want hij is overgegaan uit de dood in het leven.

De eenheid van de Vader en de Zoon komt hier tot uitdrukking in de manier, waarop de mensen gered worden. Het gaat om de combinatie van het horen van Jezus’ woord, d.w.z.

zijn gehele boodschap en het geloven van de Vader, die Jezus gezonden heeft. Hier staat niet, zoals gebruikelijk ‘geloven in’ (πιστεύω εἰς), maar simpel het woord ‘geloven’ (πιστεύω + dat.) in de zin van ‘voor waar aannemen, wat hij zegt’.⁴ Beide voorwaarden zijn van toepassing. Het is onmogelijk te geloven wat de Vader zegt om vervolgens Jezus af te wijzen en zich van Hem af te wenden. Het thema van deze passage is dus de eenheid van de Vader en de Zoon. Een ieder die zo acht slaat op de Zoon en de Vader, heeft eeuwig leven en komt niet in het oordeel.⁵

De passage ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων gaat uiteraard verder dan alleen het horen van Jezus’ woorden. Zoals Simon Petrus uitspreekt in 6:68 heeft Jezus woorden van eeuwig leven. Zijn woorden (τὰ ρήματα) zijn geest en leven (6:63). Het woord ἀκούειν betekent hier dan ook net als in het OT: horen en doen, gehoorzaam zijn. Het woord van Jezus houdt echter meer in. Het is een actief begrip, dat bijna een eigen onafhankelijk bestaan heeft. Het oordeelt, geeft leven en maakt rein (12:48; 15:3). Jezus spreekt in deze context dan ook niet over geloven in zichzelf. Het thema van dit gedeelte betreft de gecoördineerde activiteit van de Vader en de Zoon en de complete afhankelijkheid van Jezus van zijn Vader. Bijgevolg wordt hier van het geloof gezegd, dat het via Jezus gericht is op degene, die Hem heeft gezonden.⁶

Het accent van dit vers ligt op de eschatologie van het nu: het moment, waarop Jezus spreekt. Het gaat hier om het gelovig aanhoren en aanvaarden van het woord van Jezus, op grond waarvan zich de opwekking van de mens uit de dood voltrekt en deze het ζωὴ αἰώνιος (het eeuwige leven) verwerft. Dat eeuwige leven is dan reeds aangebroken, waardoor het gericht zijn dreiging verliest en de dood geen rol meer speelt (5:24). De eschatologie wordt verplaatst van de toekomst naar het heden, nl. naar het woord dat Jezus spreekt en het antwoord van de mens daarop, zijn laatste beslissing, die zijn leven en zijn toekomst bepaalt. Daardoor wordt het onderscheid tussen heden en toekomst niet opgeheven, maar neemt het eeuwige leven wel kwalitatief zijn aanvang in het heden. Dat betekent, dat ook de overgang van dood naar leven reeds tijdens dit leven plaatsvindt (5:24). De dood ligt niet langer vóór hem, maar achter hem. Maar tegelijkertijd klinkt in het woord van Jezus de κρίσις door, het oordeel over hen, die zijn woord niet aanvaarden en niet in Hem geloven.

b. De tweede stelling wordt bepaald door het ὥσπερ ... οὕτως (gelijk ... zo) van vers 5:26 en het καὶ ... ὅτι (en ... omdat) van vers 5:27, waar het eveneens om de zelfopenbaring van Jezus gaat, maar waar de toekomstige eschatologische ἀνάστασις (opstanding) van de inmiddels gestorvenen ter sprake komt. Dit wordt uitgelegd in 5:25:

5:25 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν.
Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u, de ure komt en is nu, dat de doden naar de stem van de Zoon van God zullen horen, en die haar horen, zullen leven.

¹ Zie Brown 1966, app.I, p.517.

² Brown 1966, p.517.

³ Vgl Knöppler 1994, p.110. Bultmann, 1971 (p.195v) ziet deze overgang van ‘gerealiseerde eschatologie’ in 5:25 en 26 naar de toekomstige in de verzen 28 en 29, als een latere invoeging door een latere redacteur, die tegen de zienswijze van Johannes in, een ‘populaire eschatologie’ heeft willen introduceren. Deze zou hiermee bereikt willen hebben, dat het in de tegenwoordige tijd terugplaatsen van de grote toekomst, die door Bultmann zozeer als ‘ontmythologiserend’ is gewaardeerd, op deze wijze toch weer in het Evangelie opgenomen zou worden. Anderen, zoals o.a. M.E. Boismard, ‘L’évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques’, in: *Revue Biblique*

1961, pp.514–518), Brown en Schnackenburg in hun commentaren zien hier veeleer een theologische ontwikkeling in bij de evangelist zelf, waarbij de in 5:19–25 gegeven voorstelling een andere, waarschijnlijk latere fase van de Johanneïsche ‘theologie’ zou vertegenwoordigen dan die in de verzen 5:26–30 (zie Ridderbos 1987, Deel 1, pp.232–233).

⁴ Bauer 2000: ‘Also of Jesus and God whom one believes, in that one accepts their disclosures without doubt or contradiction: Jesus ...’ 5:24 (pp.816v).

⁵ Vgl. Morris 1995, p.281v.

⁶ Barrett 1978, p.261.

Jezus spreekt hier over ὥρα, als het uur des heils, dat met de kruisdood van Jezus een aanvang genomen heeft.¹ Οἱ νεκροὶ zijn hier niet alleen de doden in de verre toekomst. Want de stem van de Zoon van God, die de doden tot leven roept weerklinkt *nu*. Zij, die deze stem horen zullen daarom leven, niet pas in de toekomst maar reeds nu ‘zullen zij overgaan tot het leven’, aan de macht van de dood onttrokken door de stem, die hen roept om op te staan.² Deze stem, die leven geeft is geen andere dan de stem van God (Jes. 55:3), wiens opwekkende kracht de leven gevende Geest schenkt (3:3,5; 7:37–39) zelfs aan verdorde beenderen (Ez. 37).³ Het werkwoord ἀκούειν (horen) wordt hier tweemaal gebruikt. De eerste keer als futurum, betrekking hebbend op het feitelijke, fysieke horen van de stem van Jezus, de tweede keer als aoristus participium, waarmee wordt bedoeld op het horen in theologische zin, zoals bv. ook in 8:43,47; 10:16,27; 18:37v, in de zin van er gehoor aan geven, wat tot leven wekt.⁴

5:26 ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.
Want gelijk de Vader leven heeft in Zichzelf, heeft Hij ook de Zoon gegeven, leven te hebben in Zichzelf.

5:27 καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.
En Hij heeft Hem macht gegeven om gericht te houden, omdat Hij de Zoon des Mensen is.

Vers 5:26 is in wezen een herhaling van 5:21. Met het ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ (leven hebben in zichzelf) wordt benadrukt, dat God het leven niet bezit als een uiterlijk, toevallig, eventueel te verliezen bezit, maar als een innerlijke eigenschap van zijn wezen. ‘Leven’ is het wezen van God zelf, daar God immers de levende God is (vgl. Deut. 5:26; Hos. 1:10; Jes. 37:4,17). Dat geldt om dezelfde reden ook voor de Zoon, die ook leven heeft ἐν ἑαυτῷ. De Zoon heeft ook leven in zichzelf, omdat de Vader het Hem gegeven heeft.⁵ Omdat de Zoon leven heeft in zichzelf, doet Hij net als zijn Vader leven, wie Hij wil (5:21). Op dezelfde wijze heeft de Vader de Zoon ook de ἐξουσία κρίσιν ποιεῖν gegeven, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. Behalve als schenker van het leven heeft Jezus ook volmacht gekregen om als rechter te fungeren. Jezus heeft die volmacht gekregen, omdat Hij de Zoon des Mensen is.

De vraag doet zich voor, waarom de evangelist na steeds over de Zoon (van God) gesproken te hebben nu de titel van Zoon des Mensen in relatie tot het oordeel introduceert en wel als reden voor het feit, dat de Vader Hem volmacht heeft gegeven om gericht te houden. Het blijkt dat over deze vraag onder de onderzoekers van het vierde evangelie wat verschillend wordt gedacht, waarbij de nadruk beurtelings wordt gelegd op de menselijke en goddelijke natuur van Jezus.

¹ Knöppler 1994, pp.107–109.

² Ridderbos 1987, Deel 1, p.231.

³ Carson 1991, p.256.

⁴ Knöppler 1994, p.109.

⁵ Blank 1964, p.158.

⁶ F.J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, 2 ed., Rome 1978. Citaat: ‘The Johannine Son of Man is the human Jesus, the incarnate Logos; he has come to reveal God with a unique and ultimate authority and in the acceptance or refusal of this revelation the world judges itself’ (p.220).

⁷ E. Schick, *Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg 1956, p.60.

Zo betrekken Moloney⁶, Schick⁷ en Mlakuzhyil⁸ de titel Zoon des Mensen vooral op de menselijke Jezus, de geïncarneerde Logos, die gekomen is om God te openbaren. Schick is verder van mening, dat door deze verandering van titel in 5:27 de menselijke natuur van Jezus sterker tot uitdrukking wordt gebracht, door middel waarvan Jezus de verlossing tot stand heeft gebracht.⁹ Blank onderschrijft de mening van Schick, dat de titel Zoon des Mensen bij Johannes in het algemeen aansluit bij de incarnatie (zie 3:14v) en dus niet alleen een aanduiding van hoogheid betreft. Niettemin is hij van mening, dat hier de titel ‘Zoon des Mensen’, zonder lidwoord, eenvoudig slaat op de bekende, traditionele manier om de rechtersfunctie van de Zoon tot uitdrukking te brengen, zoals die sedert Dan.7 in het jodendom als een bekende zienswijze kan worden beschouwd.¹⁰ Volgens Blank gaat het in 5:27 daarom boven alles om de naam ‘Zoon’, alsmede de daarmee gegeven christologische vooronderstellingen, die van hun kant weer het mensenzoonbegrip bepalen. De Zoon, en daarmee bedoelen we de mensgeworden Zoon van God, Jezus van Nazareth, is met het eschatologische rechtersambt bekleed, omdat hij de Zoon des Mensen is. Het gebruik van deze titel is daardoor in het bijzonder kenmerkend, omdat het klaarblijkelijk om een in de geschiedenis tegenwoordige mens gaat. De Zoon des Mensen is er nu niet ineens, maar is reeds aanwezig om de gerichtshandeling in te leiden.

Een nieuwe gedachte in 5:27 is in de ogen van Blank, dat hier de titel van Zoon des Mensen nu ook en vooral de functie van de eschatologische schenker van het leven en opwekker uit de doden inhoudt. Bij Johannes is de Zoon des Mensen niet alleen de mensgeworden Christus, maar ook de eschatologische levensschenker en bringer van het heil. Zijn rechtersfunctie, die hij al in het joodse denken bekleedde, is heel duidelijk aan de functie van levensschenker toegevoegd. Hieruit valt de conclusie te verbinden, dat zijn verschijnen op aarde reeds de eschatologische rechtsgang heeft ingeleid. Waar Hij optreedt en Gods woord uitsprekt, daar ontstaat voor de toehoorder de vraag of hij wil geloven of niet. Daar doet zich voor de ongelovige de crisis voor in tweeledige betekenis: scheiding en oordeel.¹¹

Ridderbos ziet in 5:27, anders dan Schick, een bepaalde lijn, die van meet af aan in het Evangelie zichtbaar wordt, zoals bv. in 1:51; 3:13v, en die zich in het vervolg zal voortzetten (zie bij 6:27,62; 12:23,28), waarin telkens naar de figuur van de Zoon des Mensen verwezen wordt als het erom gaat het transcendente karakter van Jezus’ messianiteit en de alles omvattende, heden en toekomst omspannende, zending van Jezus als de Zoon van God tot uitdrukking te brengen. Nergens duidelijker, aldus Ridderbos, dan uit de bewoordingen van

⁸ G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Rome 1987, p.270v, die de Zoon des Mensen, i.t.t. de Zoon van God, vooral ziet als refererend aan de menselijke Jezus, waar de Zoon van God vooral wordt gebruikt als een joodse Messiaanse titel voor Jezus (bv. 1:49; 11:27) of (in diepere theologische zin) als een christelijke benaming van Jezus als de ware goddelijke Zoon (bv. 19:7; 20:31). De absolute ὁ υἱὸς in relatie tot ὁ πατήρ refereert altijd aan Jezus’ goddelijke Zoonschap (bv. 3:17; 5:19–30; 14:13; 17:1), terwijl ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wijst op de menselijke Jezus. In een voetnoot citeert hij Moloney als volgt (p.213): ‘There is a concentration on the human figure of Jesus in the use of the title ‘the Son of Man’. It is the title which is entirely dependent upon the incarnation. The Son of Man reveals the truth to men because he is man – because of the incarnation ... The Son of Man revealed God to men and brought judgment to men through his presence, as a man, among them. The high point of this revelation and judgment took place on the cross ... There is a very important distinction between the idea and John’s use of “the Son (of God)”. The latter speaks of the basis of Jesus’ existence and purpose – his union with the Father before, during and after the incarnation.’

⁹ Schick 1956, p.60.

¹⁰ Blank 1964, p.161. Zo ook De Boer 1996, p.153.

¹¹ Blank 1964, pp.158–164.

5:27 blijkt, dat hiermee bedoeld wordt op de ‘op de wolken des hemels komende’ (Mat. 24:30; 26:64; Mar. 13:26; 14:62; Luk. 21:27), met goddelijke ‘heerlijkheid’ en onbeperkte volmacht beklede gestalte van de mensenzoon (Dan. 7:13v). Het is vanuit de zelfidentificatie met deze ‘eschatologische’ figuur uit Dan. 7 en de aan deze toegekende goddelijke kwaliteiten, dat Jezus niet alleen reeds in 1:51 en 3:13 van de, boven de menselijke maat en macht uitstijgende, betekenis van zijn komst in de wereld spreekt, maar thans ook hier in 5:27 zijn volmacht om als de Zoon de doden tot leven te roepen, terugbrengt op de aan de Zoon des Mensen gegeven macht om gericht te houden.¹ Volgens De Boer vormt 5:27 een versterking van andere passages in het vierde evangelie, zoals 3:17–18; 5:24; 12:47–48, waar gesproken wordt over het oordeel, dat door de Vader aan de Zoon is gegeven. In 5:27 is Jezus de Zoon des Mensen, aan wie de autoriteit is gegeven en dus de macht om het oordeel *uit te voeren* (κρίσιν ποιῆν) d.w.z. de scheiding te bewerkstelligen tussen de gerechten en de verdoemden, een idee, dat impliciet ook al aan 3:20–21 ontleend kan worden (zie verder 9:35–41; 12:31–32).²

E De voltrekking van het oordeel

Nadat in de verzen 5:24–27 het oordeel vooral in algemene zin aan de orde is geweest (het ‘hoe’ en ‘waarom’ en ‘wanneer’) is het goed ook stil te staan bij de vraag naar de concrete eschatologische uitwerking van het oordeel als fenomeen. Wat betekenen begrippen als ἀπόληται (verloren gaan) en σωθή (behouden worden) in 3:16 en 17? In 5:28–29 geeft Jezus weliswaar enig inzicht in de wijze waarop het proces van scheiding zal verlopen, maar blijft de wijze, waarop het oordeel zich vervolgens zal voltrekken (κρίσιν ποιῆν) voorshands onbesproken. Wij lopen deze verzen na.

- 5:28 μὴ θαυμάζετε τοῦτο, ὅτι ἔρχεται ὥρα ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ
Verwondert u hierover niet, want de ure komt, dat allen, die in de graven zijn, naar zijn stem zullen horen
- 5:29 καὶ ἐκπορεύονται, οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.
en zij zullen uitgaan, wie het goede gedaan hebben, tot de opstanding ten leven, wie het kwade bedreven hebben, tot de opstanding ten oordeel.

Na het tot driemaal toe uitgesproken ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (voorwaar, voorwaar, ik zeg u), in 5:19, 24 en 25, richt Jezus zich in 5:28 met het ontkenkende imperatief μὴ θαυμάζετε τοῦτο (verwondert u hierover niet) opnieuw direct en indringend tot zijn toehoorders.³ De vraag is aan de orde of het aanwijzend voornaamwoord τοῦτο (hierover) anaforisch (verwijzend naar wat eerder ter sprake is gekomen) dan wel kataforisch (verwijzend naar wat nu ter sprake komt) begrepen moet worden. Bij de meeste schrijvers gaat de voorkeur uit naar de anaforische betekenis van τοῦτο.

¹ Ridderbos 1987, Deel 1, pp. 234v.

² De Boer 1996, p. 154.

³ Knöpler 1994, p. 109, voetnoot 35; Groll 2004, p. 80.

Volgens Groll ligt het voor de hand bij τοῦτο in 5:28 te denken aan zaken waarover al eerder is gesproken en de zin beginnend met het voegwoord ὅτι als een causale bijzin te beschouwen. Het ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε (opdat gij u verwondert) in 5:20b en het μὴ θαυμάζετε (verwonder u niet) in 5:28 zijn op dezelfde zaak betrokken, nl. op de eveneens in 5:20b genoemde en later in 5:21–27 gethematiseerde μέζονα ἔργα (grotere werken). Met deze grotere werken wordt zowel Jezus’ reddende werk (ζωοποιέω), genoemd in 5:21, 24–26 bedoeld, als Jezus’ oordelende rol (κρίνω) in 5:22–27.⁴ Het zijn deze grotere werken, waarvan Jezus in 5:28 uitspreekt, dat zijn toehoorders daarover niet verwonderd moeten zijn.

Frey stelt zich de vraag of het in 5:28v feitelijk om een gevolgtrekking *a minore ad maius* handelt. De keus daarbij is of de futuristisch-eschatologische overtuiging als het ‘geringere’ beschouwd moet worden en dus de aanwezige volmacht van Jezus als het ‘grotere’, of dat omgekeerd het in 5:28v aangekondigde ὥρα als het ‘grotere’ gezien moet worden.⁵ Voor Frey staat vast dat het τοῦτο in 5:28 anaforisch geïnterpreteerd moet worden. Tot deze aanname komt hij, omdat hij ervan uit gaat, dat het prohibitieve μὴ θαυμάσης (verwonder u niet) in 3:7 een analoge denkbeweging inleidt.⁶

Vanuit hetzelfde gezichtspunt verwijst ook Ridderbos naar het ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν (de ure komt en is nu) uit 5:25, waarin deze overgang van tegenwoordige naar toekomstige eschatologie zeer duidelijk tot uitdrukking wordt gebracht. Verwijzend naar o.a. het commentaar van Van Hartingsveld op de theologie van Bultmann⁷ en naar o.a. 6:39, 40, waar zo duidelijk gesproken wordt over het ‘opwekken ten jongste dage’ wijst hij daarom de suggestie van Bultmann, als zou hier sprake zijn van een ‘incidentele correctie’ en ‘het introduceren van een populaire voorstelling’ als onaanvaardbaar van de hand en in wezen in strijd met heel de ‘christologische’ en ‘soteriologische’ grondstructuur van het Evangelie.⁸

Ook Barrett is van mening, dat het τοῦτο in 5:28 betrekking heeft op wat in de voorgaande verzen is gezegd over Jezus, die volmacht heeft om te oordelen. In zijn ogen vormen zowel het huidige als het toekomstige element van de opstanding en het oordeel in combinatie met elkaar het overheersende theologische gezichtspunt van de evangelist. In 5:28 gaat het echter ook om de gebeurtenissen in de toekomst, vandaar dat het καὶ νῦν, anders dan in 5:25, ontbreekt.⁹ In het uur, dat komt (ἔρχεται ὥρα) gaat het in tegenstelling tot vers 5:25 om de lichamelijke doden, zowel de goeden als de kwaden, die ἐκπορεύεσθαι ἐκ τῶν μνημείων (uit de graven komen) en opstaan. Voor de gelovigen (= οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες) draagt de opstanding het karakter van eeuwig leven, voor de ongelovigen (= οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες) betekent het (eeuwig) oordeel. Barrett herinnert er aan, dat de gelovige noch dood is, noch

⁴ Ibid., pp. 131–134.

⁵ J. Frey, *Die johanneische Eschatologie, Band III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, WUNT 117, Tübingen 2000, p. 389.

⁶ Ibid., p. 331.

⁷ L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Ein Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Assen 1962.

⁸ Zie Ridderbos 1987, Deel 1, p. 233, die Barrett citeert: ‘John contains apocalyptic with non-apocalyptic material. In this regard the Gospel is very often oversimplified For him eschatology is realized in the present, but not so completely, that the future is no longer of any significance Precisely the coexistence of both is important for Johannine Theology. To set out to dissolve this coexistence through source or redaction hypotheses is methodologically false’ (C.K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, London 1975, pp. 73v). Op pagina 91 vervolgt Barrett: ‘It is not a matter of maintaining that any source or redaction hypotheses must be wrong I maintain only that the redactor was a theologian, not a fool’.

⁹ Barrett 1978, p. 236. Zie ook Brown 1996, p. 215, die het ὅτι met ‘dat’ vertaalt, wat de hele volzin verandert in een nadere uitleg van het daaraan voorafgaande τοῦτο.

in het oordeel komt. Het zijn de ongelovigen, die in het oordeel komen en hun veroordeling op de laatste dag berust op precies dezelfde principes als die gelden voor het oordeel, dat in de aanwezigheid van Jezus plaatsvond (3:17–21). Er is dus geen reden enig verschil te zien tussen *πράσσω* en *ποιεῖν*. Naar de mening van Barrett zijn het synoniemen.

De *ἀνάστασις* ζωῆς betreft hen die zich reeds op het eeuwige leven mochten verheugen, toen zij gingen geloven (5:24). Tezamen met hen die in het oordeel komen (*ἀνάστασις κρίσεως*) ‘zullen zij slapen in het stof der aarde, zullen ze ontwaken, dezen tot eeuwig leven en genen tot versmading, tot eeuwig afgrijzen (Dan. 12:2)’.¹ In 5:28 en 29 wordt dus voor de eschatologische dodenopwekking een vereeuwiging verondersteld van het leven, zoals dat zich in de praktijk, vóór de lichamelijke dood, heeft afgespeeld. De uitkomst (ζωή of κρίσις) wordt reeds in de tijd van leven bepaald door de vraag of men het goede gedaan heeft of het kwade.²

Volgens Knöppler zijn beide stellingen uit 5:24v en 5:28v moeilijk onder één noemer te brengen, net zomin als οἱ νεκροί uit 5:25 en οἱ ἐν τοῖς μνημείοις uit 5:28 makkelijk van elkaar zijn te onderscheiden. In tegenstelling tot de geestelijke doden uit 5:25, die Christus uit de doden roept, is in 5:28 sprake van lichamelijke doden, die allen de stem van Jezus zullen horen (5:25). Het volgende verband mag echter duidelijk zijn. Wat volgens 5:24 reeds in het lichamelijke leven plaatsvindt, heeft eeuwige relevantie voor de in 5:28 beschreven doods-grens. Voor de mens die door de Zoon van God tijdens zijn leven tot geloof is gewekt, zal de stem van Jezus bij de eschatologische dodenopwekking noodzakelijkerwijs tot *ἀνάστασις* ζωῆς leiden.³ De vraag is nu, waar zij die zijn opgestaan ten leven, resp. ten oordeel, daarna heengaan om het eeuwige leven te beleven, resp. de eeuwige veroordeling te ondergaan.

Guthrie stelt vast, dat Johannes in vergelijking tot de synoptici zich minder bezighoudt met de aard van het toekomstige leven van gelovigen. Toch zijn er genoeg indicaties die laten zien, dat het thema wel in de gedachten van Jezus een rol speelde (bv. in 3:13; 6:31,32,33,35,41,58). In 13:36 reageert Jezus op de vraag van Simon Petrus waar Hij heengaat met de woorden: ‘Waar Ik heenga, kunt gij Mij nu niet volgen, maar gij zult later volgen’ om vervolgens in 14:2 heel specifiek over de vele woningen (μοναί) te spreken, die in het huis van zijn Vader zijn en aan te kondigen, dat Hij heengaat om zijn discipelen aldaar een plaats te bereiden. Kennelijk doelt Jezus hier op een eeuwig thuis, waarheen de gelovigen Jezus niet direct kunnen volgen, maar wel op een later tijdstip (13:36).⁴

Het begrip ‘eeuwig leven’, zoals door de evangelist Johannes frequent gebruikt, is een term die zich moeilijk laat materialiseren. De mens is er wel nieuwsgierig naar, waar hij heengaat en hoe het daar allemaal zal zijn. Het Evangelie komt ons echter in die nieuwsgierigheid naar ‘de gezegende staat van hen die het eeuwige leven beërven’ niet tegemoet. Wat we wel mogen weten is, dat de gelovigen in het eeuwige leven God en Jezus Christus die door Hem gezonden is, zullen kennen en door hen gekend zullen worden (17:3). De geloofsgemeenschap met God, die de gelovige nu mag ervaren, zal zich heel concreet voortzetten op de jongste dag, als Jezus hem zal opwekken ten eeuwige leven (6:40). Dat is dus de hoogste doelstelling van het hemelse leven.

De vraag is vervolgens, waar zij heengaan, die niet in Jezus hebben geloofd en op grond daarvan in het oordeel komen? Wat is het uiteindelijke lot van hen, die niet het eeuwige leven zullen beërven? Volgens Guthrie wordt in 3:17 wel gesproken over de veroordeling van hen die niet geloven en in 3:36 over de ‘toorn van God’, die blijft rusten op degene die aan de Zoon ongehoorzaam is, maar nergens in het Evangelie wordt aangegeven hoe dit zich concreet manifesteert. Het lijkt erop, dat de evangelist, anders dan de synoptici, weinig belangstelling heeft voor dit onderdeel van de boodschap.⁵ Het moet kennelijk genoeg zijn te weten, dat men niet in het oordeel komt, als men in Jezus gelooft.

Ook Blank constateert, dat blijkens 3:15, Gods bedoeling gericht is op het heil van de wereld en dat Hij de gelovigen het eeuwige leven garandeert. Het is van belang eraan vast te houden, dat Gods heilsplan niet inhoudt, dat mensen verloren gaan (μὴ ἀπόληται). Naast Gods heilswil bestaat er geen onheilswil of een vernietigingswil.⁶ De woorden *γένενα* (hel) of *ἔδης* (dodenrijk), die we bij de synoptici aantreffen (Mat. 5:22,29,30; 10:28; 18:9; 23:33 resp. Mat. 11:23; 16:18; Luk. 10:15; 16:23) komen dan ook niet in het vierde evangelie voor. Zuiver exegetisch kunnen we met betrekking tot het lot van hen die niet in Jezus geloven, ons beperken, tot de simpele uitspraak, dat zij die het kwade bedreven hebben op de jongste dag opgewekt zullen worden ten oordeel (5:29), wat inhoudt, dat zij niet de blijdschap zullen ervaren van het eeuwige leven. Zoals ze bij hun leven Jezus en zijn Vader niet gekend hebben, zo zullen zij ook na het oordeel de gemeenschap met God en zijn Zoon moeten ontberen, want zij kunnen Hem niet volgen, waarheen Hij gaat.⁷

F Het oordeel van de overste der wereld

In 12:31 en 32 neemt de zienswijze van Johannes over het oordeel een nieuwe wending en introduceert hij een nieuw personage, de *ἄρχων τοῦ κόσμου*, die aan het oordeel onderworpen zal worden. Ook wordt dit oordeel nader betrokken op de verheerlijking en verhoging van Jezus, waarmee een geheel nieuw aspect van het oordeelsbegrip wordt aangeroerd. Wij bezien deze beide verzen.

⁵ Ibid. p.887. Zie ook Blank 1964, p.87.

⁶ Ibid., pp.87v.

⁷ Zie in dit verband de stelling van de uitgevers van de papers van het Leuven Colloquium, 2000 over ‘Anti-Judaism and the Fourth Gospel’, Assen 2001, die van mening zijn, dat Gods verlangen, dat alle mensen behouden worden (zie 3:16,17; 10:10), zo sterk is, dat het verwerpen van Christus als middelaar van het heil nog niet hoeft te betekenen, dat mensen van dat heil worden uitgezonderd. Passages in het Evangelie van Johannes, zoals bv. 3:36, die impliciet of expliciet op het tegendeel wijzen, zijn in de ogen van de organisatoren van het colloquium geformuleerd onder invloed van de menselijke zondigheid en kunnen zo een obstakel vormen voor de realisatie van Gods alternatieve wereld, waarover de tekst spreekt (pp.39v). Naar mijn mening is voor deze hermeneutische strategie, die duidelijk in de richting gaat van een vorm van alverzoening, in de tekst van het vierde evangelie geen steun te vinden. Bovendien kan men zich afvragen of een exegese van het Johanneïsche tekstmateriaal op basis van een toetsing van de mate van zondigheid van de schrijver en de Johanneïsche gemeenschap wel een wetenschappelijk begaanbare weg is. Natuurlijk waren de Bijbelschrijvers zondige mensen en hoeft de werking van de Heilige Geest bij het schrijven van de Bijbeltekst nog niet in te houden, dat alles foutloos op papier kwam. Het is echter de vraag of het wel aan de exegeet is uit te maken wat de ‘crooked lines’ (p.41) in het Evangelie zijn en welke niet. Naar mijn mening worden met een dergelijke, op selectieve en dus subjectieve criteria gebaseerde, aanpak wetenschappelijke grenzen overschreden. In ieder geval wordt door deze redenering op geen enkele wijze recht gedaan aan het dualistisch denken, dat de theologische gedachtegang van Johannes zo sterk bepaalt.

¹ Ibid. p.263.

² Knöppler 1994, pp.108–110. Zie ook Ashton 1991, p.221, die met betrekking tot het toekomstige oordeel spreekt over ‘that slippery word “eschatological”’, dat tot het gebruikelijke jargon behoort en vaak te snel in de mond wordt genomen. We kunnen het daarom beter tussen aanhalingstekens plaatsen.

³ Knöppler 1994, p.110.

⁴ Guthrie 1981, pp.877–879.

12:31 νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω·
Nu gaat er een oordeel over deze wereld; nu zal de overste der wereld buiten
geworpen worden;¹

12:32 καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν.
en als ik van de aarde verhoogd ben, zal ik allen tot Mij trekken.

Deze verzen staan in de context van een Bijbelgedeelte (12:20–36), waarin Jezus zijn dood en verheerlijking aankondigt in reactie op het verzoek van een aantal Grieken om met Jezus kennis te mogen maken (12:20–22). De plot mondt uiteindelijk uit in een dialoog met de verzamelde ὄχλος (schare) (12:34,36b). Het betreft een Bijbelgedeelte, dat door Bultmann wordt gezien als een voorbeeld van een in wanorde geraakte eindtekst van het vierde evangelie, maar daarentegen door anderen, waaronder Ridderbos, wordt uitgelegd als een ‘door de evangelist met zorg gecomponeerd, oorspronkelijk geheel.’² Het dubbele νῦν uit 12:31 grijpt terug op het ἐλήλυθεν ἡ ὥρα (de ure is gekomen) uit 12:23. Deze woorden hebben betrekking op de verheerlijking van de Zoon des Mensen (ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, contextueel nader verklaard en geïnterpreteerd in drie daaropvolgende passages, te weten:

- het beeld van de stervende graankorrel (12:24);
- de tekst over het dienen en navolgen van Jezus (12:26);
- het thema van de ‘ure’ van παραχή (verwarring) en δόξα (verheerlijking) (12:27).

Deze passages vormen samen met 12:31 en 32 een thematische structuur, die zo een duidelijke eenheid van compositie van de zijde van de evangelist vormen.³ Daarmee is ook de inhoud van de κρίσις τοῦ κόσμου bepaald, nl. de verheerlijking en verhoging van de mensenzoon aan het kruis.⁴ Wie is de ἄρχων τοῦ κόσμου, hier vertaald met ‘de overste der wereld’?

In het Evangelie van Johannes wordt in 6:70; 8:44 en 13:2 over de duivel (διάβολος) gesproken en in 13:27 over satan (Σατανᾶς). In 17:15 vraagt Jezus zijn Vader, dat zijn discipelen bewaard mogen worden voor de boze (πονηρός). Anders dan bv. in Mat. 4:10 en Mar. 1:13 komt in het vierde evangelie satan nergens voor als personage in de plot. Er wordt slechts over hem gesproken als een wezen, die mensen, zoals bv. Judas van Iskariot geestelijk in een grimmige greep heeft (13:2,27), die dan zelf als een duivel (6:70) of als kinderen van de duivel (8:44) worden omschreven. De vraag is nu of de ἄρχων τοῦ κόσμου, zoals genoemd in het vierde evangelie met de duivel vereenzelvigd kan worden. Onderzoekers als Blank⁵, Ridderbos⁶ en Hoskyns⁷ gaan daar zonder meer van uit, zonder daar directe argumenten voor aan te voeren.

Overtuigend zijn in dit geval de overwegingen van Frey, neergelegd in een recente bijdrage⁸, waarin hij laat zien hoe er, in het kader van het Johanneïsch dualisme, in het vierde evangelie en de Johanneïsche brieven sprake is van een grote eschatologische tegenspeler van God en Christus, die onder verschillende benamingen wordt beschreven, hetzij als ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, hetzij in termen van ‘duivel’, ‘satan’ of ‘boze’, maar verder ook (met name in 1 Joh. 2:18; 4:3; 2 Joh. 7) als de antichrist (ἀντίχριστος).⁹

De vraag is echter wat bedoeld wordt met het ἐκβληθήσεται ἔξω. Betreft dat een uitwerpen of uitstoten in fysieke zin, bv. uit de hemel, zoals beschreven in Luk. 10:18, waar Jezus tegen zijn discipelen spreekt over satan, die Hij als een bliksem uit de hemel zag vallen (vgl. Op. 12:9,10)? Blank beroept zich op deze verzen en op enkele uit het OT (Job 1:6v; Zach. 3:1), wanneer hij tot de suggestie komt, dat de vorst der wereld vanuit de hemel met Gods goedvinden zijn macht uitoefent in de wereld, maar wordt uitgeworpen. Wat 12:31 weergeeft, is dat hij ophoudt als hemelse vorst te regeren. De ‘wereld’ is dan niet langer zijn hemelse domein. De ‘wereld’ is verworpen, net zoals haar vorst uit de hemel is uitgestoten (ἐκβληθήσεται ἔξω). Dit oordeel, deze κρίσις, brengt met zich mee, dat Jezus, als Hij verhoogd is geworden, alles tot zich zal trekken. De positieve keerzijde van het oordeel over de duivel is, dat mensen uit de volkeren door Hem als de verhoogde aan de heerschappij des duivels worden onttrokken, omdat ze in Hem zijn gaan geloven.¹⁰

Zo ook Preiss, die ervan uitgaat, dat in de gekomen Zoon des Mensen als de komende Rechter het oordeel reeds verborgen aanwezig is en dat op het uur, dat Hij wordt gekruisigd, van God uit de beslissende gebeurtenis plaatsvindt dat satan wordt buiten geworpen. Het proces, waarin Jezus veroordeeld wordt, correspondeert met het proces, waarin de aanklager satan wordt veroordeeld. De Zoon des Mensen, die aan het kruis en daarmee tegelijkertijd in de heerlijkheid van zijn Vader wordt verhoogd, neemt van dat moment de plaats van de aanklager in om als voorspraak en als hemelse Parakleet te heersen.¹¹ Blank kan zich in grote lijnen met deze gedachtegang verenigen, zij het, dat hij zich afvraagt of Johannes met het ἔξω werkelijk zo ‘ruimtelijk’ heeft gedacht, als Preiss hier suggereert. In 12:31 gaat het vooral om het handelen van satan en niet om zijn verblijfplaats. Voor de exegese is het in ieder geval niet beslissend en kan men de stand van zaken aldus omschrijven: De κρίσις τοῦ κόσμου τούτου bestaat hierin, dat de wereld zijn vroegere heerser verliest of dat aan de heer van de wereld, de duivel, zijn heerschappij wordt ontnomen, dat hij uit zijn heerschappij wordt verstoten.¹²

Thüsing kan zich echter niet vinden in het idee, als zou 12:31 over het uitstoten van de duivel uit de hemel gaan. In zijn ogen is daar in het Evangelie van Johannes niets over te vinden. Volgens hem is het domein van de duivel veel meer ‘beneden’ in deze wereld te

¹ Deze tekst heeft enkele tekstkritische alternatieven, waaronder een wijziging in βληθήσεται κατω in θ, it, sy^s, sa, wat vertaald zou kunnen worden in ‘naar beneden vallen’ (zie Hoskyns 1947, p.426). De tekst hierboven heeft echter de betrouwbaarste getuigen.

² Vgl. Ridderbos 1987, Deel 2, p.62. Zie ook Moloney 1978, p.144; Kiyoshi Tsyhido, ‘Tradition and Redaction in John 12:1–43’, in: *New Testament Studies* 30, 1984, pp.609–619; Witkamp 1986, pp.194v en Blank 1964, p.264: ‘Überblickt man den Abschnitt 12:20–36 in ganzen, dann macht er freilich den Eindruck, als wären hier verschiedene Einzellogien äusserlich aneinander gereiht worden. Es gibt keine Johanneische Christusrede, die nacheinander so verschiedene Motive anklingen lässt, wie es hier der Fall ist. Sieht man jedoch näher hin, dann lässt sich ein eigentümlicher Zusammenhang erkennen.’

³ Blank 1964, pp.264v.

⁴ Ibid. p.265.

⁵ Ibid., p.282.

⁶ Ridderbos 1987, Deel 2, p.76, voetnoot 46.

⁷ Hoskyns 1947, p.425.

⁸ J. Frey, ‘Licht aus den Höhlen? Der “johanneische Dualismus” und die Texte von Qumran’, in: idem 2004, pp.117–204.

⁹ Ibid., pp.177–181. Het noemen van deze eschatologische tegenspeler leidt, volgens Frey, vervolgens tot een beeld van een *kosmisch* dualisme, waarbij individuele mensen door middel van diverse taalkundige terminologieën worden ingedeeld in een tweetal klassen, afhankelijk van de vraag aan wie zij zijn toegewijd (God, of zijn tegenstander). Dit kosmisch dualisme komt met name tot uitdrukking in diverse metaforische tegenstellingen, zoals bv. ‘kinderen Gods’ (τέκνα θεοῦ) in 1:12 tegenover ‘kinderen van de duivel’ (τέκνα τοῦ διαβόλου) in 8:44; ‘boven’ tegenover ‘onder’ (8:23); ‘het goede doen’ of het ‘kwade doen’ (5:29, 1 Joh. 3:12); ‘waarheid’ tegenover ‘leugen’ en ‘licht’ tegenover ‘duisternis’ (1 Joh. 1:6; ‘leven’ tegenover ‘dood’ (Joh. 5:24), enz. (pp.181–191).

¹⁰ Blank 1964, p.283; Beasley-Murray 1987, p.213.

¹¹ Th. Preiss, *La Vie en Christ*, Neuchâtel 1951, pp.46–64 en 74–90.

¹² Blank 1964, p.284.

vinden en betekent het ‘buiten werpen’, dat de satan uit de gemeenschap der mensen werd verstoten, dat hij daar geen plaats meer heeft en hem de toegang daartoe is ontzegd, zoals dat met Judas is gebeurd, die van de gemeenschap der discipelen is afgescheiden (13:30).¹

De Boer wijst de uitleg, als zou met de ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου in 12:31 de satan bedoeld zijn, af. Naar zijn mening zijn daarvoor noch in de joodse literatuur, noch in het NT voldoende aanwijzingen te vinden. Eerder ziet hij aanleiding het gebruik van deze term te plaatsen tegen de achtergrond van de *Sitz im Leben*, waarin de Johanneïsche gemeente zich bevond, toen de evangelist zijn evangelie schreef: een situatie van groeiend conflict met de synagoge. Volgens De Boer wordt in 12:31 aan die setting gerefereerd. In zijn ogen dient de ‘overste dezer wereld’ vereenzelvigd te worden met de duivelse god van de joodse leiders, de god aan wie zij hun trouw dachten te bewijzen door zich in toenemende mate tegen de Johanneïsche joodse christenen te keren (zie 12:10; 16:2b), net als zij er eertijds uit loyaliteitsoverwegingen naar streefden Jezus te doden (5:18; 7:1,19; 20,25; 8:37,40). In 8:44 noemde Jezus de Joden kinderen van die duivel, een ‘moordenaar van den beginne’. Reden voor Jezus om deze ‘overste dezer wereld’ in opdracht van zijn Vader te veroordelen en uit te bannen.²

Het lijkt erop, dat het bovengenoemde standpunt van De Boer mede bepaald is door de door hem ontwikkelde theorie, waarin hij het vierde evangelie indeelt in vier delen, die ieder een bepaalde fase in de ontwikkeling van de Johanneïsche gemeente weerspiegelen, ieder met een eigen scenario, een eigen *Sitz im Leben* en daardoor ieder met een eigen christologie met betrekking tot de dood van Jezus. Op basis van deze fasering dienen we 12:31 in te delen in Fase III, een periode in het leven van de Johanneïsche gemeente, waarin de nadruk met betrekking tot het sterven van Jezus vooral komt te liggen op de titel van Zoon des Mensen, die in zijn dood, onderdeel van een proces van verhoging en verheerlijking, de ‘heerser van de wereld’ veroordeelt. Zijn verhoging en verheerlijking door middel van zijn kruisdood werd zo het paradigma voor de gemartelde Johanneïsche christenen.

Het lijkt mij, dat deze uitleg van 12:31, los van de door De Boer ontwikkelde theorie, toch niet zover afstaat van het standpunt van diegenen, die de ‘overste dezer wereld’ met de duivel identificeren. Immers uit 8:43 blijkt, dat Jezus de duivel zelf ziet als degene, die het denken en handelen van deze joodse leiders in hun confrontatie en vijandigheid ten opzichte van Jezus beheerst. En dus is het streven van Jezus erop gericht in opdracht van zijn Vader deze ‘overste der wereld’ uit hun leven en wereld te bannen.

Blank en Preiss lijken het gezichtspunt van de evangelist met betrekking tot bovengenoemde verzen uit hoofdstuk 12 het beste weer te geven. Deze sluit in ieder geval aan bij de opvattingen van andere exegeten, zoals o.a. Strathmann, Barrett en Ridderbos, dat de duivel, als overste dezer wereld, in het reeds ingetreden eschatologische ‘uur’ door de verhoging van Jezus is geoordeeld en principieel van zijn macht is beroofd.³ De uitbanning van de satan wordt bewerkstelligd door de verhoging van Jezus, die allen tot zich zal trekken. Wat wordt precies bedoeld met ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν (het tot zich trekken)?

Volgens Thüsing worden 12:31 en 32 met elkaar verbonden door de duidelijke tegenstelling, die in het καὶ γὰρ (κα ἔγω) wordt uitgedrukt. Jezus wordt in scherp contrast tegenover de

satan geplaatst. De satan wordt uitgeworpen ... Jezus trekt allen tot zich. Beide gebeurtenissen komen niet na elkaar, maar vallen samen op het tijdstip van de verhoging van Jezus op het ‘uur’ van zijn verhoging aan het kruis. De nadruk ligt echter niet op het ὑψωθῶ (het verhogen), maar op het ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν (het tot zich trekken). Jezus’ primaire doel is niet de wereld te veroordelen, maar te redden (3:17). Zoals in 3:18v het oordeel zich daardoor voltrekt, dat het licht in de wereld komt en de negatieve reactie daarop, het niet geloven, tot veroordeling leidt, zo heeft hier het verhoogd worden en het tot zich trekken door de Zoon des Mensen dit resultaat: wie niet in de verhoogde gelooft en zich dus niet door Hem laat trekken, is veroordeeld. Het is dan ook niet toevallig, dat in 12:35v het beeld van het licht terugkomt en de oproep in het licht te geloven. Nog korte tijd is het licht onder ons. Er is niet veel gelegenheid meer om voor Jezus te kiezen. Zo lijkt, volgens Thüsing, vers 3:19 (‘Dit is het oordeel, dat het licht in de wereld gekomen is ...’) in 12:31v wat algemener beschreven te zijn. Het licht schijnt vooral door de verhoging, zoals de samenhang tussen 3:18v en 3:14 laat zien. De gedachte over het oordeel lijkt daarom bij Johannes ten diepste gericht te zijn op het kruis.⁴

Uit vers 12:32 blijkt, dat de verhoging en het tot zich trekken alles met elkaar te maken hebben. Het is de verhoogde Jezus, die de mensen tot zich trekt. Het betreft hier duidelijk een beeld, zonder dat er sprake is van een causaal of temporeel verband. Met het begrip πάντας (allen) wordt hetzelfde bedoeld als met het πᾶς van 3:15v (‘opdat *een ieder* die gelooft, in Hem eeuwig leven hebbe’). Dit volgt uit het universele reddingsdoel, dat uit 3:16 spreekt. In het beeld van het ‘getrokken worden’ door de verhoging van Jezus aan het kruis komt alle rijkdom van het eeuwige leven tot uitdrukking. Wat wordt met dit ἐκ τῆς γῆς bedoeld? Het is kennelijk geen overbodige toevoeging. Waarom staat het hier dan?

Volgens Thüsing betekent het, zoals 13:1 aangeeft, dat Jezus de aarde verlaat en naar zijn Vader gaat. Het slaat op de kruisiging en niet op de opstanding of de hemelvaart. Het ligt daarom voor de hand, dat daarmee wordt aangegeven, dat ‘allen’ niet door de op aarde levende Jezus worden getrokken, maar door de bij de Vader, in de hemel levende. Het kruis speelt daarin een wezenlijke rol. De verheerlijkte Jezus trekt de gelovigen eerst aan zijn kruis en pas door het kruis in zijn heerlijkheid. De mensen op de aarde worden zowel aan het kruis van Jezus als in zijn heerlijkheid getrokken. Daarom is het nodig, dat de gekruisigde ἐκ τῆς γῆς gaat. Doordat de gekruisigde van de aarde is verhoogd vormen het ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν aan het kruis en in de heerlijkheid een eenheid.⁵ Het initiatief voor het tot zich trekken ligt echter bij de Vader: ‘Niemand kan tot Mij komen, tenzij de Vader, die Mij gezonden heeft, hem trekke’ (6:44, vgl. 4:23; 6:37,65).

Blank wijst er vervolgens nog op, dat deze verhogingstheologie bij de aanduiding Zoon des Mensen behoort (vgl. 12:34). De mensenzoon als de vleesgeworden Logos, de in de wereld gezonden Zoon, die als mens is gekruisigd. Maar omdat de verhoging en kruisiging een eenheid vormen, is de Zoon des Mensen Jezus Christus de gekruisigde en verheerlijkte in één identiteit. De Zoon des Mensen trekt allen tot zichzelf. Het πρὸς ἑμαυτόν betekent meer dan het tot geloof komen in de gekruisigde en verhoogde, maar ook dat daardoor een levende, wezenlijke verbondenheid en gemeenschap ontstaat met God en met de heilsgemeente, de kerk en tussen God en de gemeente.⁶

¹ W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung im Johannesevangelium*, Münster 1979, pp.22v.

² De Boer 1996, p.155.

³ Zie H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1954, p.190; Barrett 1955, p.355f.; Ridderbos 1992, deel II, p.76, voetnoot 46.

⁴ Thüsing 1979, pp.22v.

⁵ Ibid., pp.24–26. Zie ook Blank 1964, pp.286–287.

⁶ Blank 1964, p.292.

G De Geest en het oordeel

Het laatste Bijbelgedeelte in Johannes, dat handelt over het oordeel, treffen we aan in 16:8–11. Jezus neemt afscheid van zijn leerlingen en kondigt de komst aan van de Heilige Geest, de Parakleet. Deze plaatsvervanger van Jezus zal een aantal taken van Hem overnemen. Drie daarvan staan vermeld in 16:8:

16:8 καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως
En als Hij komt, zal Hij de wereld overtuigen van zonde en van gerechtigheid en van oordeel.

In §5G van dit onderzoek gaven wij reeds aan, dat ἐλέγξει beter in objectieve zin beschouwd kan worden, als ‘beschuldigen’, ‘aan den dag brengen’ van de zonde, de gerechtigheid en het oordeel door de Parakleet. In deze paragraaf handelt het over thema’s ‘gerechtigheid’ en ‘oordeel’, voorkomend in 16:10 en 16:11.

16:10 περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με·
van gerechtigheid, omdat ik heenga tot de Vader en gij Mij niet langer ziet;

Dit vers, waarin de Geest de wereld schuldig stelt, vanwege de δικαιοσύνη (gerechtigheid) leidt bij sommige uitgeleggers tot misverstanden. Uit het gebruik van het woord περὶ (hier te vertalen met ‘aangaande’, ‘met betrekking tot’) blijkt, dat het in deze zinsnede handelt om het tweede onderdeel van de aanklacht van de Geest uit de opsomming van 16:8. Gerechtigheid is een term met sterke oudtestamentische wortels, met name in de Psalmen (bv. Ps. 5:9; 7:12; 9:2–21; 17:2; 31:2; 35:24; 72:4,12–14), maar ook op andere plaatsen (bv. Gen. 15:6; Deut. 6:25; 1 Sam. 26:23; 2 Sam. 22:21; 1 Kon. 8:32; Spr. 1:3; 8:20; Jes. 11:3–5; 42:4), een begrip dat in het NT vooral door Paulus in zijn brieven wordt gebruikt, waar het, in het verlengde van de oudtestamentische toepassing, meestal gaat om de openbaring van Gods gerechtigheid in Jezus de Messias (bv. Rom. 1:17; 3:5,21–26; 10:3; 2 Cor. 5:21).

Bij Johannes komt het woord δίκαιος in 17:25 voor als bijvoeglijk naamwoord bij de aanhef: rechtvaardige Vader. Verder wordt het woord δίκαιος in 5:30 en 7:24 in verband gebracht met κρίσις. Lindars vindt het opmerkelijk, dat het woord δικαιοσύνη, dat we elders in de Bijbel (synoptici, Paulus, Hebreeën) en in de Qumran-literatuur vaker aantreffen, bij Johannes maar eenmaal voorkomt. Dit temeer, daar de evangelist vaak met herhalingen werkt. De neiging bestaat dan er snel overheen te lezen. Toch is er kennelijk iets bijzonders mee, dat de evangelist het woord in deze context introduceert.¹ De ὅτι-zin, die erop volgt geeft hier echter niet zonder meer de verwachte duidelijkheid. Wat heeft gerechtigheid te maken met het heengaan van Jezus?

Lindars spreekt met betrekking tot het woord δικαιοσύνη van een *intruder*, een indringer, omdat het in eerste instantie erop lijkt, dat de drie zelfstandige naamwoorden (ἁμαρτία, δικαιοσύνη en κρίσις) alle op dezelfde wijze gerelateerd zijn aan ἐλέγξει τὸν κόσμον, alsof er niet alleen sprake zou zijn van de zonde en het oordeel, maar ook van de gerechtigheid van de

wereld. Daarom is het belangrijk het woord ἐλέγχειν in dit vers op de juiste manier te vertalen in combinatie met περὶ nl. gerelateerd aan het heengaan van Jezus. De evangelist wil hiermee zeggen, dat alle mensen in de wereld, die in Jezus geloven, tot God in de rechte verhouding staan, dankzij het feit, dat in het heengaan d.w.z. in de dood en opstanding van Jezus een beslissende gebeurtenis heeft plaatsgevonden. Het ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ δικαιοσύνη wil dan niets anders zeggen, dan dat de Parakleet de wereld een vonnis laat zien, dat in twee richtingen kan uitvallen, in het oordeel of in het eeuwige leven (zie 3:16 en 5:24–29).²

Volgens Stenger dienen de drie fenomenen (ἁμαρτία, δικαιοσύνη en κρίσις) in hun onderling verband beschouwd te worden. Volgens 15:22–25 is de zonde in de wereld gekomen door de komst van de Geopenbaarde. Als Hij niet gekomen was, was er geen sprake van zonde, niet in de zin van een moreel falen, maar in de zin van ongeloof in Hem (16:9). Zij die niet geloven kunnen niet komen, waar Jezus heengaat (8:21–24). De begrippen ἁμαρτία en δικαιοσύνη staan dus in antithese tegenover elkaar. De ongelovige wereld kan Jezus niet volgen, als Hij naar de Vader gaat. Niet vanwege zijn schuld aan het een of ander, maar vanwege het feit, dat hij niet van boven is geboren, maar uit het vlees (3:5v). Jezus kan wél naar de Vader gaan, omdat Hij ‘van boven’ is (8:23). Hem is geen zonde te verwijten (8:46). Hij heeft de gerechtigheid aan zijn zijde. De Parakleet maakt dat duidelijk aan de wereld, die Jezus voor een zondaar houdt (9:24) en die zichzelf als rechtvaardig beschouwt (9:40). Men moet daarom het begrip ‘gerechtigheid’ in 16:8,11 niet te beperkt zien. Niet in morele zin van rechtschapenheid, noch in juridische zin als overwinning in een rechtsproces. Het betreft het ongeloof van ‘de Joden’ tegenover de aardse Jezus als de geopenbaarde, van wie de Parakleet getuigt (15:26; 16:14v). De gerechtigheid van Jezus bestaat daarin, dat Hij in verbondenheid met zijn Vader ‘niets uit zichzelf doet, ... maar altijd alles doet wat zijn Vader behaagt’ (8:28,29).

Sommige uitgeleggers betrekken deze gerechtigheid uitsluitend op Jezus en komen dan tot de uitleg, dat Jezus uit het rechtsgeding met de wereld als gerechtvaardigd, d.w.z. als overwinnaar tevoorschijn is gekomen. Hem is gerechtigheid bewezen.³ De vraag is echter of daarmee alles is gezegd. Het gaat in ons vers immers om de aanklacht van de Geest tegen de wereld. Het is de wereld, die περὶ δικαιοσύνης schuldig is verklaard. Dan moet de wereld toch op z’n minst met datgene, wat de inhoud van de gerechtigheid uitmaakt, te maken hebben? Dan gaat het toch vooral de wereld aan en niet Jezus? Vers 17:25 brengt hier uitkomst, waar in het πᾶτερ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω (‘Rechtvaardige Vader, de wereld kent U niet’) Gods gerechtigheid gesteld wordt tegenover het afwijzen en niet kennen van Hem. De Geest brengt de gerechtigheid Gods aan het licht en wel in tweeërlei betekenis: Hij maakt enerzijds duidelijk, aan welke kant er sprake is van gerechtigheid en anderzijds aan welke zijde de ongerechtigheid zich manifesteert. Aansluitend daarop wordt dan duidelijk, wie gerechtvaardigd is en waardoor en wie niet gerechtvaardigd is en waardoor. We dienen daarom, volgens Blank, in het oog te houden, dat in de aanklacht van de Parakleet wordt uitgegaan van het reeds voleindigde werk van Christus. Dit komt ook tot uitdrukking in het volgende vers (16:11), waarin ook de consequenties daarvan voor de wereld worden weergegeven.⁴

Het ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω (omdat ik heenga tot de Vader) staat in een causaal verband met de gerechtigheid. Dat met dit heengaan de verhoging en verheerlijking van Jezus

¹ Vgl. B. Lindars ‘ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ in Jn 16:8 and 10’, in: Descamps 1970, pp.275–285.

² Ibid., pp.281–284.

³ Zie o.a. Strathmann 1954, p.224 en Barrett 1955, p.406.

⁴ Blank 1964, pp.336v.

worden bedoeld, daarover bestaat grote overeenstemming. Vers 16:10 dient dus zo begrepen te worden, dat de gerechtigheid Gods het gevolg is van het feit, dat Jezus is verhoogd en is verheerlijkt. Aan de wereld wordt door de Geest duidelijk gemaakt in wat voor een onheilssituatie zij verkeert. De δικαιοσύνη heeft twee kanten: een die geldt voor het Christusgebeuren en een die geldt voor de wereld. Voor Christus slaat het op de rechtvaardiging en de overwinning, voor de wereld op de veroordeling en de nederlaag.¹ Voor de wereld staat dit heengaan van Jezus echter niet op de voorgrond. Voor de wereld is van groter belang, dat de discipelen Hem niet langer zien (16:10b). Het οὐκέτι θεωρεῖτέ με (gij zult mij niet langer zien) klinkt door in de verzen 16:16,17,18. De discipelen zullen erover schreien en weklagen, terwijl de wereld zich daarover zal verblijden. De blijdschap van de wereld is gelegen in het feit, dat deze eindelijk van Hem af is. Hij speelt voor de wereld geen rol meer. Dat is het ergste, wat de wereld kan overkomen. Zijn vreugde is de vreugde van de verdoemden. Het heengaan van Jezus maakt de goddeloosheid en heilloosheid van de wereld definitief openbaar. Zonder Jezus en na Hem is er voor de wereld geen heilsmogelijkheid meer. De meeste theologen van de laatste tijd zijn het erover eens, dat het begrip ‘gerechtigheid’ in 16:8 en 10 anders dan de zonde en het oordeel, niet op de wereld slaat, maar alles te maken heeft met Jezus en God.²

16:11 περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.
van oordeel, omdat de overste dezer wereld geoordeeld is.

Het derde onderdeel van de aanklacht van de Geest betreft het oordeel. Vers 16:11 geeft weer waarom: ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται (omdat de overste dezer wereld geoordeeld is). Hierboven in §6F toonden wij reeds aan dat de beslissende rechtsgebeurtenis aan het kruis plaatsvond. Het rechtsgeding heeft daar plaatsgevonden; de heer van de wereld is daar zijn macht ontnomen en de zonde van de wereld weggenomen. Zo vormt ook het onderscheid tussen de zonde en de gerechtigheid de grond voor het derde onderdeel van het getuigenis van de Parakleet: de κρίσις, hier te zien als vonnis, veroordeling. De inhoud van dit vonnis is daarin gelegen, dat in de verheerlijking aan het kruis de veroordeling van de overste der wereld zich heeft voltrokken en daarin de veroordeling van de ongelovige wereld (vgl. 12:27–33).³ Het aan den dag brengen door de Parakleet van zonde, gerechtigheid en oordeel veronderstelt dat het rechtsgeding heeft plaatsgevonden. De afscheidsrede anticipeert op wat aan het kruis zal gebeuren. Vandaar de nogal futuristische stijl vol beloften in de woorden van de Parakleet. De Geest-Parakleet zet dit rechtsgeding met de wereld/de joden niet voort, zoals Jezus dat heeft gedaan, maar onthult, dat het rechtsgeding als beslissende gebeurtenis al heeft plaatsgevonden.

Daar volgt echter uit, dat voor de in ongelooft volhardende wereld het rechtsgeding niet is opgeheven of uitgesteld, maar dat juist het omgekeerde het geval is, nl. dat het rechtsgeding voor de wereld definitief is. De overwinning van Jezus over de heerser der wereld, het wegnemen van zonde en dood door Hem hebben het heil voor alle eeuwigheid zeker gesteld.⁴ Het getuigenis van de Geest is echter – evenmin als dat van de Zoon zelf – niet gericht op de veroordeling en de ondergang van de wereld in het oordeel van God (3:17), maar trekt wel de scheidslijn bij het geloof in Jezus, in wie God zijn beslissend Woord in de wereld heeft doen uitgaan, zowel reddend als rechtsprekend (3:36).⁵

H Samenvatting

In dit laatste deel van dit DEEL II (hoofdstuk 6) heb ik mij beziggehouden met de vervolgvraag, wat in de ogen van de geïmpliceerde schrijver de gevolgen zijn van de zonde van ongelooft, van vijandschap en afwijzing van de heilsboodschap, die Jezus aan de wereld heeft verkondigd. Op de zoektocht naar het antwoord op deze vraag heb ik aanknopingspunten gezocht en gevonden bij het begrip oordeel (κρίσις), een thema dat in een aantal passages verspreid over het Evangelie centraal staat. Bestudering van deze Bijbelgedeelten hebben mij tot het inzicht gebracht, dat er duidelijk sprake is van een Johanneïsche oordeelstheologie. Tegenover de boodschap van heil, die primair in het Evangelie doorklinkt en waar wij ons in het vervolg van dit onderzoek op zullen richten, blijft helaas, zolang het de mens vrijstaat z’n eigen afwegingen en keuzen te maken, ook de mogelijkheid bestaan van het niet geloven in en het afwijzen van deze heilsboodschap. Hoewel God in Jezus Christus het heil voor de gehele wereld voor ogen had, heeft ook het oordeel, de κρίσις, zijn nieuwe eschatologische plaats gekregen. Alle mensen zijn uitgenodigd het liefdesaanbod van God, dat in Jezus Christus plaatsvond, in geloof te aanvaarden. Als de mens er echter voor kiest dit aanbod af te slaan en aanstoot neemt aan het vleesgeworden Woord van God, loopt de mens Jezus Christus mis, komt ten val en wordt aan het oordeel onderworpen.

Jezus is degene, die door zijn Vader is geautoriseerd om dit oordeel te voltrekken. Hij schenkt niet alleen het eeuwige leven aan wie gelooft, maar fungeert ook als eschatologische Rechter, die, als het ‘uur’ komt, het oordeel over leven of oordeel, dus over een leven in of buiten de gemeenschap met God en zijn Zoon, tot uitvoering brengt (5:28–29). Het ‘uur’ breekt dan aan, waarop Jezus ook de heerser dezer wereld, de satan aan het oordeel onderwerpt, als Hij aan het kruis wordt verhoogd en allen tot zich trekt. Van dat oordeel over de zonde getuigt ook de Geest, die door Jezus is beloofd en die is gekomen nadat Jezus is heengegaan naar zijn Vader.

In het beeld van ‘getrokken worden’ door de verhoging van Jezus aan het kruis komt alle rijkdom van het eeuwige leven tot uitdrukking. Hierbij gaat het niet alleen om het tot geloof komen in de gekruisigde en verhoogde Heer, maar ook om het gegeven, dat daardoor een levende verbondenheid en gemeenschap ontstaat met God en zijn gemeente en tussen God en zijn gemeente. Deze weg via het kruis van Jezus is volgens Johannes de enige mogelijkheid om te komen tot beëindiging van de crisis en het herstel van de door de zonde verstoorde relatie tussen God en de mens. Over deze heilsboodschap handelt DEEL III van dit onderzoek.

¹ Ibid., p.337. Zie ook Metzner 2000, pp.107,114.

² Zie o.a. Blank p.338.

³ Ibid., p.7.

⁴ Ibid., p.339.

⁵ Ibid., pp.185v.

DEEL III: LEVEN

In het vorige DEEL II (CRISIS) van dit onderzoek is de aandacht voornamelijk gericht geweest op die episodes en thema's in de plot en in het discours van het vierde evangelie, waarin de gebroken relatie tussen God en mens doorklinkt (hoofdstuk 4). Hierbij hebben we antwoorden gezocht op vragen over oorzaak (hoofdstuk 5) en gevolg (hoofdstuk 6) van deze situatie van vervreemding. Volgens §1C komt in dit DEEL III dat ik de titel 'LEVEN' heb meegegeven, de vraagstelling aan de orde: *Wat leert Johannes ons met betrekking tot de mogelijkheid te komen tot een herstel van deze verstoorde relatie en de mogelijke terugkeer naar een goede onderlinge verstandhouding tussen God en mens? Bij wie ligt het initiatief tot dit herstel?*

Zoals aangegeven in §1H is er in de gekozen onderzoeksmethode sprake van een zekere opbouw, waarin bij het onderzoeken van het gezichtspunt en de gedachtegang van de vierde evangelist in eerste instantie aandacht wordt besteed aan de christologische aspecten van diens theologie (Wie was Jezus?). Daarna richtte zich echter alle aandacht op de soteriologische aspecten. Wat hielden de werken van Jezus precies in? Wat wilde Hij daarmee bereiken en in hoeverre is Hij daarin geslaagd? Uitgangspunt bij het beantwoorden van deze vragen is het aansprekende artikel van Fortna uit 1973, waaraan ik de titel van dit hoofdstuk heb ontleend en waarin hij laat zien, dat het in het vierde evangelie in veel opzichten om meer gaat dan alleen Jezus' identiteit en status als de Messias en Zoon van God, maar vooral ook om zijn reddende en leven brengende bediening. Christologie alleen is in de ogen van Fortna onvoldoende. Er bestaat geen christologie, die niet tegelijkertijd ook soteriologie is.¹

A Gods initiatief

Tot nu toe ging het in mijn onderzoek in belangrijke mate nog om wat ik eerder² genoemd heb: de subjectieve dimensie van de soteriologie, te weten de reactie van de mens op de heilsboodschap van God, op de komst van Jezus Christus als het Licht der wereld. Een reactie met twee mogelijke uitkomsten. Een reactie in positieve zin, het geloof in Jezus Christus, als de Zoon van God, leidend tot redding en tot eeuwig leven. Of een reactie in negatieve zin, deze boodschap afwijzend, uitmondend in een verdere vervreemding en uiteindelijk tot het oordeel: de mens levend in duisternis, een leven zonder gemeenschap met Jezus en zijn Vader, een leven zonder God. In de komende hoofdstukken komt de aandacht meer te liggen op de objectieve dimensie van deze heilsboodschap, te weten het heilbrengend handelen van God zelf, dat erop gericht is de gebroken relatie met de mens te doorbreken en de verzoening tussen Hemzelf en de mens tot stand te brengen.

O.a. uit 3:17 blijkt, dat God zich niet bij de bestaande situatie van vervreemding en scheiding kon neerleggen en daarom zelf het initiatief genomen heeft om deze crisis te doorbreken. De mens zelf was, zo hij daar al toe bereid was, niet in staat de verstoorde relatie met God te herstellen. De kloof tussen God en mens is vanuit de mens gezien onoverbrugbaar. God zond zijn Zoon in de wereld, opdat deze door Hem behouden zou worden. Daarvoor

¹ Fortna 1973, pp.31–47, in het bijzonder p.33, voetnoot 4 en p.41.

² P30, voetnoot 1.

was nodig dat de mens zou geloven in Jezus als de Christus, als de Zoon van God (20:31). Wie in Hem gelooft, wordt niet veroordeeld, want hij is overgegaan van de dood in het leven (5:24). Beknopt geformuleerd is dit de kern van Johannes' theologie, die echter nadere uitwerking behoeft. Twee vragen staan hierin centraal:

- a. Wie is Jezus?
- b. Wat heeft Jezus tot stand gebracht?

In deze tweeledige vraagstelling treedt het unieke van Jezus' zending naar voren, zowel in zijn status en identiteit als in zijn heilbrengend handelen. Deze beide elementen: Jezus' identiteit (christologie) en heilsbediening (soteriologie) dienen in hun onderlinge verband te worden gezien. Hierin komt tevens tot uitdrukking wat van de mens, in reactie op deze boodschap, wordt verwacht, wil hij het eeuwige leven verwerven. In de volgende paragrafen richten we onze aandacht allereerst op de christologie van het Evangelie van Johannes.

B Wie is Jezus?

Als we het over de theologie van Johannes hebben in de betekenis van 'spreken over God', hebben we het in feite over christologie. Immers in het vierde evangelie spreekt God in de persoon van zijn Zoon Jezus Christus (3:34), het vleesgeworden Woord (1:14). Uiteindelijk gaat het om God zelf, die zichzelf in zijn Zoon heeft willen openbaren. Als we de doelstelling van het Evangelie gezien, zoals de schrijver die heeft weergegeven in 20:30,31, gaat het om het geloof in de persoon van Jezus, zoals die onder meer tot uitdrukking komt in twee titels: Christus en Zoon van God.¹ Wie gelooft, dat Jezus de Christus is en de Zoon van God, heeft eeuwig leven. Wat is de betekenis van deze beide thema's in het licht van de beantwoording van de vraagstelling, die in deze onderzoeksfase aan de orde is? In hoeverre geven beide thema's ('Christus' en 'Zoon van God') inzicht in de persoon van Jezus en zijn rol in Gods reddend handelen in een gebroken wereld, waarin de mens vervreemd is van God en leeft in duisternis? Welke rol heeft Jezus als de Christus en als de Zoon van God in Gods heilsplan voor een wereld onderworpen aan het oordeel Gods?

In de komende paragrafen richten wij ons onderzoek op deze beide centrale thema's, teneinde een dieper inzicht te krijgen in deze objectieve dimensie van Gods heilshandelen in een wereld, levend in duisternis. Waar we ons in dit hoofdstuk vooral bezighouden met de christologie van het vierde evangelie, kunnen we er niet aan voorbijgaan, dat de evangelist Johannes Jezus voor alles aankondigt als de λόγος, het Woord, dat vleesgeworden is en onder ons heeft gewoond.

B.1 Jezus, het Woord

Vele onderzoekers van het vierde evangelie hebben zich afgevraagd, wat de herkomst kan zijn geweest van deze christologische aanduiding, een hellenistische of een oudtestamentische. Het lijkt echter van meer belang ons af te vragen, wat de evangelist ermee bedoeld heeft te

zeggen. In de Logostheologie, zoals Johannes die heeft ontwikkeld, staat de pre-existentie van Jezus centraal, wat o.a. tot uitdrukking komt in 1:1, waarin wordt aangegeven, dat Jezus als het Woord reeds voor de schepping in de intimiteit en heerlijkheid van zijn Vader verkeerde (vgl. 6:62; 8:58; 17:5) en daarna mens is geworden en als het vleesgeworden Woord onder ons heeft gewoond (1:14).

De pre-existentie van Jezus was geen idee van Johannes, want ook bij Paulus treffen we deze gedachte aan (o.a. Fil. 2:6; Col.1:15vv). Johannes gebruikt de titel vooral om de goddelijkheid van Jezus te benadrukken. De Logos was bij God (πρὸς τὸν θεόν) en het Woord was God (θεὸς ἦν ὁ λόγος), zonder identiek te zijn aan God zelf. Met deze beginverzen van het Evangelie wil Johannes duidelijk maken, dat het God zelf was, die in het Woord de menselijke geschiedenis is binnengetrepen, niet als een geestelijk wezen, maar als een mens van vlees en bloed met als primaire taak zich in zijn Zoon, als het vleesgeworden Woord te openbaren aan de wereld, om leven te brengen (1:4), licht (1:4–5), genade en waarheid (1:14) en om God zelf bekend te maken aan de mensheid (1:18). Ook Jezus zelf was zich ten volle bewust van zijn goddelijke status, als de pre-existente Zoon van God, een unieke en bijzondere status in ontologische zin, zich in de tijd uitstrekkend van vóór de grondlegging der wereld, gedurende zijn aardse leven tot ná de terugkeer naar zijn Vader en dus gegrondvest in de eeuwigheid (17:1–5). Dit komt met name tot uitdrukking in de beginverzen van het Evangelie, waarin de evangelist Johannes de geïmpliceerde lezer duidelijk maakt, dat het God zelf was, die in Jezus als het vleesgeworden Woord de menselijke geschiedenis is binnengetrepen met als primaire taak zichzelf te openbaren aan de mensheid en om leven aan deze wereld te brengen. Ook al komt de aanduiding Logos verder niet meer voor in het Evangelie, kan men terecht stellen, dat de Logostheologie de inhoud van het hele Evangelie in belangrijke mate bepaalt.²

B.2 Jezus, de Messias, de Christus

Wanneer we in 1:42 het verhaal lezen van Andreas, die zijn broer Simon Petrus vol enthousiasme vertelt, dat hij de Messias, de gezalfde, heeft gevonden en we lezen in 1:46, hoe Philippus Nathanaël ervan in kennis stelt, dat hij Jezus, de zoon van Jozef uit Nazareth heeft gevonden, over wie Mozes in de wet en de profeten geschreven heeft, wordt ons direct al in het begin van het vierde evangelie duidelijk, dat het optreden van Jezus, als de Christus, de gezalfde, gezien moet worden in het licht van het OT.³ Wanneer we het OT zelf ter hand nemen, blijkt dat daarin het Hebreeuwse woord *masjiach* (gezalfde) op 38 plaatsen voorkomt. Het gaat daar veelal over personen, die gezalfd worden voor een speciale taak, zoals koningen en priesters (Lev. 4:3vv), profeten (1 Kon. 19:16; Ps. 105:15) en zelfs de heidense koning Kores (Jes. 45:1). Met name bij de profeten wordt gesproken over het komende Messiaanse tijdperk (zie bv. Jes. 26–29,40vv; Ezech. 40–48; Dan. 12; Joël 2:28–3:21). Het waren profeten als Haggai en Zacharia, die in hun profetieën de verwachting uitspraken van een mogelijke restauratie van de dynastie van Koning David (resp. Hag. 2:20–23 en Zach. 6:12–13).⁴ Is er dus in het OT sprake van een Messiaanse verwachting?

¹ Voor een totaaloverzicht van alle benamingen, hoogheidstitels, theologische predikaten, functies enz. van Jezus: zie Zimmermann 2004, pp.96–104. Vele daarvan zullen in de loop van dit onderzoek de revue passeren.

² Ladd 1974, p.242.

³ Den Heyer 1998, p.3.

⁴ Ibid., pp.46–54.

Volgens Gese moet men de gedachte aan een oudtestamentische Messias niet te eenzijdig afmeten aan een enkele, geïsoleerde tekst. Een dergelijke beoordeling doet geen recht aan de onderlinge samenhang, die zeker tussen deze teksten bestaat.¹ Als we praten over een Messiasfiguur in het OT gaat het niet alleen om een politieke of geestelijke leider, maar nadrukkelijk ook om een persoon, die een bemiddelende, openbarende en heilshistorische rol vervult tussen God en mens, een Messiaanse persoon, die Gods eschatologisch Koningschap openbaart.² David was bij uitstek de Messiaanse koningsfiguur, die door God als koning over Israël werd verkozen en gezalfd, regerend over Sion, bij zijn troonsbestijging ‘Zoon van God’ genoemd (2 Sam. 7:14; Ps. 2:7; vgl. 89:27). Daarmee werd het koningschap van David over Zion het vicariaat van het koningschap Gods: Ps. 110:1: ‘Zet u aan mijn rechterhand, totdat Ik uw vijanden gelegd heb als een voetbank voor uw voeten’. Zo werd de troon van David voortaan de troon van Jahweh’s koningschap, de troon des Heren, genoemd (1 Kron. 28:5; 29:23).³ Het koningsbeeld van Israël verandert echter, in de ogen van Gese, in dat van de Messias, als God het regerende huis van David verwerpt en de ware Zoon aankondigt, Immanuël genaamd (Jes. 7:10vv), een heerser over Israël (Mi. 5:1–3). De Messiaanse voorstelling wordt verder nog verdiept in de overbekende Messiaanse belofte vervat in de hymne van Zach. 9:9v, waarin de komende Koning wordt aangekondigd, rijdende op een ezel, waarmee het vreedzame, onkrijgshaftige karakter van een zo komende Messias, nu als overwinnende Koning verschijnt.⁴

Een belangrijke vraag is nu hoe de oudtestamentische titel en voorstelling van de koninklijke Messias op Jezus zijn overgedragen en hoe dat in het vierde evangelie tot uitdrukking komt. Een vraag die daaraan vooraf gaat is echter welke Messiasverwachting er volgens het Evangelie van Johannes leefde in de joodse wereld in de tijd dat Jezus leefde.⁵

In een artikel uit 1973 laat De Jonge zien, dat er in het vierde evangelie diverse passages zijn aan te wijzen, waarin joden hun verwachtingen met betrekking tot de Messias tot uitdrukking brengen. Drie ervan komen we tegen in een twistgesprek tussen een aantal inwoners van Jeruzalem met betrekking tot de komst van de Messias (7:25,31–42). In 1:19–34 blijken Messiasverwachtingen te bestaan bij enkele ondervragers van Johannes de Doper, die naar zijn identiteit vragen: ‘Wie zijt gij?’ In 1:35–51 belijden Jezus’ eerste discipelen hun geloof in Jezus in termen, die duidelijk bedoeld zijn verschillende aspecten van de joodse verwachtingen te representeren. Evenzo wijst 4:25 duidelijk in de richting van de Samaritaanse Messias.⁶ In deze passages wordt duidelijk de confrontatie zichtbaar tussen wat Jezus over zichzelf zegt of wat anderen erover zeggen met de gangbare joodse (of Samaritaanse) verwachtingen.

In 6:15 laat de verteller in een terzijde zien, wat er met betrekking tot de intenties van de menigte in Jezus’ gedachten leefde. Zij wilden Hem met geweld meevoeren en hem koning maken. Het was een reden voor Jezus zich in de bergen terug te trekken.⁷ Dat verklaart ook, waarom Jezus aarzelde zichzelf openlijk zo te noemen en nauwelijks reageerde op de vragen

die daarover werden gesteld (zie o.a. 6:15; 7:31–36, 40–44). Een cruciale vraag is nu: Was Jezus de beloofde Messias?

Johannes de Doper was de eerste in het Evangelie, die daarover een getuigenis aflegde. In 1:19–24 lezen we, dat hij wordt ondervraagd door een officiële delegatie van priesters en levieten uit Jeruzalem, die naar hem toegestuurd waren om hem te ondervragen over wie hij was en wat hij aan het doen was. Als ze vragen wie hij precies was (Σὺ τίς εἶ;), verklaarde Johannes de Doper zonder enig voorbehoud en met grote stelligheid: ‘Ik ben de Messias niet’. ‘De Doper draaide er niet omheen, maar kwam er eerlijk voor uit.’ (Willibrord-vertaling). Uit de context blijkt verder dat Johannes de Doper hiermee wil zeggen, dat degene, op wie zij doelen, nl. de verwachte Messias, wel in hun midden is. De Doper zelf is niet belangrijk, maar wel degene, die midden onder hen staat, wiens schoenriem hij niet waardig is los te maken (1:26,27). De vraag van de Joden uit Jeruzalem was op zichzelf zeer relevant. Men moest zich echter niet in de persoon vergissen.⁸

Na de episode, waarin Johannes de Doper en Jezus optreden, gaat de plot verder met het verhaal van Jezus, die zijn eerste discipelen uitkiest (1:35–52). In de wijze, waarop deze volgelingen van Jezus hun geloof in Hem belijden komen duidelijk de verschillende aspecten van de joodse Messiasverwachting tot uitdrukking. Dat op drie momenten in dit tekstgedeelte de woorden ἐρχομαι (komen) en ὁράω (zien) voorkomen (tweemaal in 1:39 en eenmaal in 1:47) kan gezien worden als een uitnodiging aan de discipelen om zich met eigen ogen ervan te vergewissen, wie Jezus werkelijk was. Zij reageren met een belijdenis van Jezus als de Messias (1:42), als degene, over wie Mozes in de wet en in de profeten geschreven heeft (1:46), als de Zoon van God en de Koning van Israël (1:50). In 1:42 is het eerst Andreas, die zijn broer Simon in zijn nieuwe ontdekking betreft en hem vertelt, dat hij de Messias heeft gevonden. De verteller deelt in een terzijde mede, dat de Griekse vertaling van het Hebreeuwse woord Messias Χριστός is.⁹ Als enige tijd later de discipelen van Johannes de Doper een geschilpunt over de dooppraktijk van hun meester versus die van Jezus aan Hem voorleggen (3:25–26), herinnert hij hen aan zijn eerdere getuigenis en geeft aan, dat niet hij, maar Jezus de Christus is, wiens heraut hij is (3:27,30).

Vers 4:26 is de enige plaats in het vierde evangelie, waar Jezus zichzelf als de Messias bekendmaakt. Niet aan de joden (10:24v), maar wel aan een vrouw uit Samaria, die Hij terloops ontmoet bij een bron. Dit in reactie op een opmerking van de vrouw, waarin zij haar verwachting over de komst van de Messias, die Christus genoemd wordt, uitsprekt (4:25). De wijze waarop Jezus als Jood met deze Samaritaanse vrouw omgaat en blijkt geeft volledig op de hoogte te zijn van haar privéleven en haar verleden, gaf de vrouw reeds aanleiding Hem als een profeet te zien (4:19). Als zich daarna een tamelijk ingewikkeld gesprek ontspint over de plaats waar men God moet aanbidden, ontwijkt de vrouw het gesprek door te wijzen op de komst van de Messias, die volgens haar deze religieuze problemen wel zal oplossen. Zij weet¹⁰ van de komst van een Messias, hoewel zij als Samaritaanse niet noodzakelijkerwijs gedacht heeft aan een Messias in de lijn van David.¹¹

¹ Gese 1977, pp.128v.

² Ibid., p.129.

³ Ibid., p.130.

⁴ Ibid., p.136.

⁵ F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963, p.159. Citaat: ‘Entscheidend ist somit die Frage der interpretatio Christiana des jüdischen Messiasbegriffs’, p.160.

⁶ De Jonge 1973, pp.246–70.

⁷ Culpepper 1983, pp.22,108.

⁸ Ridderbos 1987, Deel 1, p.81.

⁹ Culpepper 1983, p.17; O’Rourke 1997, p.216.

¹⁰ Sommige tekstgetuigen spreken in 4:25 van ‘οἴδαμεν’ (wij weten).

¹¹ Bruce (1983) sluit niet uit, dat zij doelde op de profetische figuur, genoemd in Deut. 18:15, een man als Mozes, van wie gezegd wordt: ‘Ik zal mijn woorden in zijn mond leggen, en hij zal alles tot hen zeggen, wat ik hun gebied.’ De uitspraak van de vrouw in 4:25, over de Messias, ‘die ons alles zal verkondigen’, sluit nauw aan bij deze tekst uit Deuteronomium (p.111). Zie ook Ridderbos 1987, Deel 1, p.194.

Jezus gaat verder niet in op de redenatie van de vrouw en maakt zich bekend via een ‘Ik-ben-uitspraak’, zoals Hij die ook elders gebruikt (bv. 6:35; 9:37). Met het ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι spreekt Hij uit, dat Hij niet alleen de Messias is voor de joden, maar ook voor de Samaritanen en niet alleen in de toekomst, zoals de vrouw suggereert (‘die komt, zal ons alles verkondigen’) maar ook ‘hier en nu’ (‘die met u spreekt’). Na de vrouw leren ook haar stadgenoten Jezus kennen en worden zij in de twee dagen, dat Hij bij hen verblijft, overtuigd door zijn boodschap, dat Hij waarlijk de Heiland der wereld (σωτήρ τοῦ κόσμου) is (4:42).

In hoofdstuk 7:25vv wordt voor het eerst ook in Jeruzalem gesproken over het Messiaschap van Jezus. Jezus predikte er in volle vrijmoedigheid op het Loofhuttenfeest temidden van de feestgangers, dit tot verbazing van enkelen uit Jeruzalem zelf, die zich afvroegen hoe dat mogelijk was, daar men er toch opuit was hem te doden. Waren de autoriteiten te laks, of waren ze erachter gekomen, dat Hij de Christus was? Die laatste mogelijkheid wordt echter direct verworpen. Het blijft dus voor Jezus’ opposanten gissen over Jezus’ identiteit en zijn achtergronden (7:27,31,41,42). Sprekend in de tempel te Jeruzalem probeert Jezus hierin helderheid te scheppen, als Hij ten overstaan van zijn toehoorders een relatie legt tussen zijn identiteit als de Christus en zijn gezonden zijn door de Vader. Deze uitleg van Jezus leidde ertoe, dat velen gingen inzien, dat Hij inderdaad de Messias was en kwamen tot geloof. Niet alleen zijn woorden, maar ook zijn vele tekenen hadden hen overtuigd. Het aantal tekenen, dat zij kennelijk van een komende Messias verwachtten, werd verre overtroffen door de vele tekenen, die ze van Jezus hadden aanschouwd of waarvan ze hadden gehoord. En dat waren er kennelijk veel meer, dan de evangelist in zijn evangelie had opgetekend (7:31; 20:30). Een van die tekenen was de opwekking van Lazarus, enige tijd daarna, die leidde tot het getuigenis van Martha, waarin zij haar geloof in Jezus, als de Christus, de Zoon van God, die in de wereld zou komen, beleed (11:27). Bij de Farizeeën lag dat anders. Ondanks zijn spreken en zijn tekenen, waarom zij zelf op eerdere tijdstippen hadden gevraagd (6:30; 7:3) bleven zij volharden in hun afwijzing van Jezus als de Messias en probeerden Hem te grijpen (7:30). Als Jezus in hoofdstuk 17 afscheid neemt van zijn discipelen en voor hen bidt, spreekt Hij opnieuw en voor de laatste keer over zichzelf als de door God gezonden Messias (17:3,21,23).

Ik wil deze paragraaf afsluiten met een duidelijk en samenvattend overzicht van De Jonge over het Messiassthema in het vierde evangelie.¹ Zo stelt hij vast, dat in de joodse wereld in bepaalde groepen in de tijd van Jezus terdege een bepaalde Messiasverwachting bestond, zij het dat afhankelijk van de vraag tot welke groep men behoorde, de verschillende gezichtspunten niet altijd overeenstemden.² Wat zij met betrekking tot de Messiasverwachting geloofden maakte van de zijde van Jezus echter een fundamentele correctie noodzakelijk, zoals zichtbaar in 7:25–30, waarin Jezus spreekt over zijn speciale opdracht, die een unieke relatie veronderstelt tussen de Zoon en de Vader die Hem gezonden heeft. Jezus neemt daarbij echter het woord Χριστός niet in de mond. In de uitspraak van Martha in 11:27 wordt de joodse titel ὁ Χριστός uitgebreid met de titel ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. We zien dat ook in 20:30,31, de bekende doelstellingstekst, waaruit blijkt, dat de formulering Χριστός in wezen aanvulling behoeft. De gelovigen in 7:31 waren ten aanzien van hun geloof in Christus zowel correct als niet correct, want zij hadden niet voldoende aandacht voor het feit, dat Jezus primair

de Zoon van God is. De titel ὁ Χριστός vraagt dus een nadere kwalificatie. Het Evangelie interpreteert deze titel met de titel Zoon van God, daarmee wijzend op de eenheid tussen Jezus en zijn Vader die Hem gezonden heeft.³

B.3 Jezus, de Zoon van God

De evangelist roept in vers 20:31 zijn lezers op niet alleen te geloven dat Jezus de Christus is, maar ook de Zoon van God. Het zijn christologische thema’s, die de evangelist nadrukkelijk op elkaar betreft (zie ook 11:27).⁴ We komen dergelijke belijdenisachtige oproepen ook op andere plaatsen in het Evangelie tegen (1:34,50; 3:18,36; 19:7). Dat volgens de evangelist het verwerven van het eeuwige leven afhangt van het antwoord van de mens op de vraag of hij gelooft, dat Jezus de Zoon van God is, duidt erop, dat het Johannes om meer gaat dan een toevallige benaming, die Jezus, evenals zovele anderen in de antieke wereld, de joodse literatuur en het OT, zou toekomen (bv. Ps. 2:7; 89:20–27; 2 Sam. 7:13–14). Wat is dat ‘meer’? Waarom schrijven we de benaming Zoon van God met een hoofdletter, als het de persoon van Jezus betreft?⁵

Wanneer we de gangbare praktijk op dit punt in de eerste eeuw n.Chr. beschouwen, valt op, dat de termen ‘zoon van God’ en ‘God’ in bepaalde joodse kringen werden gebruikt met betrekking tot bepaalde individuen, zonder dat daarbij het onderscheid tussen God en de mens uit het oog werd verloren. Zeker is in ieder geval, dat het idee van een zoon van God of een goddelijke persoon, die van de hemel naar de aarde is afgedaald om de mensheid te redden, waarover het vierde evangelie in verband met Jezus spreekt, in de joodse literatuur voorafgaande aan het ontstaan van het christendom geheel ontbreekt. We komen daarin belangrijke personen tegen, zoals Mozes, Elia, Jeremia, Henoch en Melchizedek, aan wie een bijna goddelijke status werd toegeschreven en wier levenseinde duidelijk anders was dan normaal. Toch bieden deze beschrijvingen ons geen mogelijke achtergrond voor het christelijk geloof in Jezus als de Zoon van God, nedergedaald uit de hemel.⁶ Er moeten dus andere redenen zijn geweest voor de evangelist Johannes om aan Jezus de titel ‘Zoon van God’ toe te kennen als een aanduiding voor zijn goddelijke status. Van belang is vast te stellen, wat Jezus er zelf over heeft gezegd. Was Jezus zich bewust de Zoon van God te zijn?

Het is een veel voorkomend kenmerk van het Evangelie van Johannes, dat Jezus God zijn Vader noemt en zichzelf de Zoon van God. Hij spreekt meer dan 100 maal over God als zijn Vader en 22 maal van zichzelf als ‘de Zoon’, tegen resp. 31,3 en 4 maal bij de andere evangelisten.⁷ Direct al in de Proloog (1:14) komen we het kernwoord μονογενής παρὰ πατρός (eniggeborene van de Vader) tegen, wat terugkomt in andere passages, zoals 1:18; 3:16,18.

³ Ibid., pp.252v.

⁴ J.D.G. Dunn, ‘Christology’, in: *The Anchor Bible Dictionary*, vol.1, D.N. Freedman (ed.), New York 1992, p.988.

⁵ Idem, *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1980, p.14; K. Runia, *Het geheim van Jezus Christus*, Kampen 1992, p.66.

⁶ Dunn 1992, pp.17–22.

⁷ Volgens Dunn (1980) wijst deze statistiek ontegenzeggelijk op een ‘burgeoning tradition’, een manier van spreken over Jezus en zijn relatie tot God, die zeer populair is geworden in de laatste decennia van de eerste eeuw n.Chr. Daarbij lijkt het erop, dat Johannes de tamelijk geïsoleerde parallel uit Mat. 11:27, als bron gebruikt heeft om het Vader-Zoon-motief verder te ontwikkelen. In de ogen van Dunn een tamelijk zwak uitgangspunt, in aanmerking genomen, dat Mat. 11:27 nog slecht als een groeipunt van de traditie beschouwd moet worden (p.30).

¹ De Jonge 1973, pp.247–252.

² Ibid., pp.247–249. Citaat: ‘Representative people (disciples, ordinary people: the crowd, Jewish leaders, Samaritans) express representative beliefs and raise representative objections’, p.248.

Het woord *μονογενής* is samengesteld uit de woorden *μόνος* (alleen) en *γένος* (soort). Letterlijk betekent *μονογενής*: ‘enig’, ‘uniek’, ‘enig in zijn *γένος*’, ‘enig in z’n soort’.¹ Jezus is Gods Zoon op een unieke manier. Niemand kan de Zoon van God zijn, zoals Hij het is.² Het is duidelijk, dat het *μονογενής* gelezen moet worden tegen de achtergrond van 1:1v en de van daar stammende heerlijkheid, zodat het in z’n betekenis verder gaat dan alleen het begrip ‘enig’. De evangelist spreekt hier onmiskenbaar van de heerlijkheid van het vleesgeworden Woord, zichtbaar geworden in de imponerende glorie van Gods eniggeboren Zoon (1:14).

Ook in diverse andere teksten treffen we een duidelijke koppeling aan tussen het Vader-Zoon-thema en Jezus’ pre-existentie (6:62; 8:38; 10:36; 17:5), zijn neergedaald zijn uit de hemel (3:13; 6:33,38,41v,50v,58), zijn gekomen zijn van God (3:31; 8:42; 16:27v; 17:8), zijn gekomen zijn in de wereld (3:19; 9:39; 12:46; 16:28; 18:37), zijn gezonden zijn door de Vader (1:34; 5:24,30,37; 6:38v, 44). In al deze passages komt de nauwe eenheid tussen Jezus en God tot uitdrukking. Als Jezus in hoofdstuk 17 afscheid neemt van zijn discipelen en zich in gebed tot zijn Vader richt, brengt Hij deze eenheid ook tamelijk expliciet naar voren. Een eenheid, die gegrondvest is in de eeuwigheid (17:5,24).³

De Jonge benadert het Zoonschap van Jezus vooral vanuit het koningschap en profetschap van Jezus, waarvan in het vierde evangelie op diverse plaatsen sprake is (1:21,26; 4:19; 6:32,37,40,44,46; 7:40–44; 9:18; 12:12–19; 18:33–19:16). In deze passages worden het koningschap en de profetische missie van Jezus door de evangelist gedefinieerd in termen van de unieke relatie tussen de Zoon en de Vader. Jezus is profeet en koning, omdat hij de Zoon is, gezonden door de Vader en alleen als Zoon van de Vader. Deze typisch Johanneïsche nadruk op de unieke relatie tussen de Vader en de Zoon vormt ten diepste de kern van de Johanneïsche christologie.⁴

C Samenvatting christologie

In dit hoofdstuk 7 handelend over de Johanneïsche christologie gaat het om de persoon van Jezus van Nazareth. Het antwoord op de vraag wie Jezus precies was, komt tot uitdrukking in de specifieke Johanneïsche titulatuur en wordt verder zichtbaar in de vele symbolen en thema’s, die de evangelist hanteert om zijn gezichtspunt met betrekking tot de status en identiteit van Jezus aan zijn lezers duidelijk te maken. Analyse van dit materiaal leidt tot de volgende conclusies:

a. In de beginverzen van het Evangelie maakt de evangelist Johannes de geïmpliceerde lezer duidelijk, dat het God zelf was, die in Jezus als het vleesgeworden Woord de menselijke geschiedenis is binnengetreden met als primaire taak zichzelf te openbaren aan de mensheid en om licht en leven aan deze wereld te brengen. Zonder daarbij zelf de titel het Woord te gebruiken, was ook Jezus zich ten volle bewust van zijn goddelijke status in ontologische zin, als de pre-existente Zoon van God, een unieke en bijzondere status, zich in de tijd uitstrekkend van vóór de grondlegging der wereld, gedurende zijn aardse leven tot ná de terugkeer naar zijn Vader en dus gegrondvest in de eeuwigheid.

b. Een andere christologische hoogheidtitel die we hebben bestudeerd, is die van *Messias/Christus*, een aanduiding, die in het vierde evangelie een belangrijke plaats inneemt en die diep in het OT is geworteld. Deze Bijbelse voorstelling grijpt met name terug op het koningschap van David, die niet alleen wordt beschreven als politieke of geestelijke leider van zijn volk, maar nadrukkelijk ook als Messiaanse koningsfiguur, die een bemiddelende en openbarende rol vervult tussen God en zijn volk Israël. Bij profeten als Jesaja, Micha en Zacharias treffen we echter duidelijke beloften aan, waarin de ware Zoon van David, de Immanuël, wordt aangekondigd, waarmee de Messiasverwachting zich ook na het verval van het davidische koningschap voortzet.

Zoals direct al blijkt uit het eerste hoofdstuk van het Evangelie van Johannes, leefde ook de joodse gemeenschap in de tijd van Jezus vanuit die Messiaanse verwachting. Met name komt dit tot uiting in de wijze waarop de mannen reageren, die door Jezus worden uitgekozen als zijn discipelen (1:35–52). Verder bestaat bij de priesters en levieten, die Johannes de Doper opzoeken en ondervragen kennelijk ook een bepaalde Messiasverwachting en kostte het Johannes de Doper nogal wat moeite hun ervan te overtuigen, dat niet hij de beloofde Messias was, maar dat hij slechts de wegbereider was van Jezus, wiens schoenriem hij niet waardig was los te maken (1:19–28).

Dat Jezus zichzelf als de Messias zag, blijkt o.a. uit zijn optreden tegenover zijn discipelen en andere toehoorders, zoals bv. de Samaritaanse vrouw, tegenover wie Hij zich duidelijk als de Messias manifesteerde, de gezondene van zijn Vader, die in een unieke relatie met zijn Vader leefde en zich bewust was van zijn speciale eschatologische opdracht. Deze nauwe en unieke relatie tussen Jezus en God wordt zichtbaar in de vele passages in het vierde evangelie, die handelen over de Vader-Zoon-relatie en vindt zijn bevestiging in 20:31, waarin de evangelist de ultieme doelstelling van zijn evangelie blootlegt: Opdat de geïmpliceerde lezer gelooft, dat Jezus is de Christus, de Zoon van God, en opdat deze, gelovende, het eeuwige leven zal verwerven.

¹ Bauer 2000, p.658.

² Beasley-Murray 1987, die *μονογενής* betreft op het ‘enig en geliefd’ kind in de LXX, zoals de dochter van Jephta in Richteren 11:34 en te beschouwen als een parallel van *ἀγαπητός* (geliefd) in Gen. 22:2,12,16 met betrekking tot Izaäk, in Heb.11:7 ook beschreven als *μονογενής* (p.14). Zie ook Dodd 1953, p.305; Barrett 1955, p.166; Lindars 1972, p.96; Bruce 1983, p.41. Zie verder Th.C. de Kruijf, ‘The Glory of the only Son (John 1:14)’, in: *Studies in John*, Leiden 1970, die ‘eniggeboren’ Zoon de betekenis geeft van enige Zoon, die onvervangbaar is, omdat Hij de enige drager is van de goddelijke belofte. God toont zichzelf in Hem als Redder (pp.111–123). Ook volgens Bultmann (1950) slaat het *παρὰ πατρός* mogelijk op de afkomst, zoals in 6:46; 7:29; 9:16,33 of op de oorsprong (vgl. 15:26; 16:27; 17:8). Het *ὥς* in 1:14 betekent hier niet ‘gelijk aan’, maar ‘beantwoordend aan’ (p.47) of ‘gefundeerd in’, ‘dat wat in Jezus zichtbaar is’ (F. Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament*, D.E. Nestle, ed., 1997, p.196).

³ D. Moody-Smith, *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge 1995, p.130.

⁴ De Jonge 1977, pp.49–69 en 141. Zie ook: W.A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967.

c. Hoewel in de joodse literatuur van voor het ontstaan van het christendom het idee van een zoon van God of van een goddelijke persoon, die van de hemel naar de aarde zou afdalen tot redding van de mensheid, geheel ontbreekt, zijn er kennelijk voldoende redenen geweest voor de Bijbelschrijvers om de titel van ‘Zoon van God’ aan Jezus toe te kennen. Dat Jezus in het vierde evangelie meer dan honderdmaal over God als zijn Vader spreekt en over zichzelf als de Zoon, wijst erop, dat Hij zelf zich ten volle bewust is geweest van zijn goddelijke status, als de pre-existente Zoon van God, door zijn Vader gezonden uit de hemel naar de aarde. Met name de Proloog, maar ook enkele andere teksten met van de Proloog afgeleide thema’s, laten duidelijk de goddelijke en pre-existente afkomst van Jezus zien, als het vleesgeworden Woord en de eniggeboren Zoon van de Vader (1:1, 14,18), zijn bediening uitoefenend in volstrekte eenheid met zijn Vader.

Naast de identificatie van Jezus als de Messias en als de Zoon van God, is er in het vierde evangelie ook sprake van een Zoon-des-mensen-christologie. Dat blijkt o.a. uit een aantal teksten, waarin het Evangelie niet meer alleen spreekt over Jezus als de Messias, nedergedaald (*καταβαίνειν*) uit de hemel en zijn tekenen verrichtend onder de mensen, of over de Zoon van God om daarmee de unieke relatie tussen de Vader en de Zoon weer te geven, maar nu vooral ook over de Zoon des Mensen, die na zijn aardse bediening verhoogd wordt (*ὑψωθῆναι*) aan het kruis en opstijgt (*ἀναβαίνειν*) naar zijn Vader.

Bij het bestuderen van het tekstmateriaal, waarin Jezus als de Zoon des Mensen figureert, bevinden we ons duidelijk in het overgangsgebied van de christologie naar de soteriologie. Anders dan bij de titels Messias en Zoon van God handelt het niet puur om de identiteit van Jezus, als de gezondene van zijn Vader, maar nadrukkelijk ook over zijn heilswerk, als de Zoon des Mensen, die aan het kruis is verhoogd en zijn leven gegeven heeft voor het leven van de wereld. In het volgende hoofdstuk zullen wij deze Zoon-des-mensen-christologie betrekken bij ons verdere onderzoek naar de soteriologische dimensie van Jezus’ aardse bediening.

Na de vraag: wie is Jezus? gaat onze aandacht nu vooral uit naar de vraag, met welke opdracht God zijn Zoon naar de wereld gezonden heeft en wat Jezus aldaar tot stand heeft gebracht. Het Nederlandse woord soteriologie is afgeleid van het Griekse woord σωτηρία, dat vertaald wordt met ‘bevrijding’, ‘behoud’ in fysieke zin, bv. voor een dreigende dood, maar vooral ook met ‘heil’, met de focus op transcendente aspecten.¹ De soteriologie is het terrein van de theologie, dat zich in het bijzonder bezighoudt met de heilsleer.

De Griekse woorden σωτηρία, σωτήρ en σώζειν komen op slechts enkele plaatsen in het vierde evangelie voor, nl. in 4:22 (‘heil’), 4:42 (‘Heiland’) en 3:17; 5:34; 10:9 (‘behouden worden’). Het betreft teksten, voorkomend in het discours van Jezus, waarin Hij duidelijk maakt, dat Gods heil voor de wereld in sterke mate aan Hem, als de Heiland der wereld is verbonden. De specifieke, theologische kenmerken van het Evangelie komen niet in deze verzen naar voren, maar meer in een aantal metaforen, waarvan ‘(eeuwig) leven’ de belangrijkste is.² In het sterk op de christologie gerichte Evangelie komen zo vele elementen voor, die in potentie en impliciet soteriologisch zijn en waarvan de evangelist er later enkele oppakt om in zijn boodschap van heil tot uitdrukking te brengen.³

In de wijze waarop Johannes zijn evangelie heeft geredigeerd valt duidelijk een beweging te onderkennen van een exclusieve aandacht voor de christologie naar een meer op de soteriologie gerichte boodschap. Niet dat er in het vierde evangelie sprake is van een afnemende aandacht voor de christologie, in tegendeel, maar naarmate het evangelieverhaal vordert, worden in toenemende mate ook de heilsaspecten van Jezus’ aardse bediening zichtbaar. Het gaat niet meer alleen om het geloof in Jezus als de Messias, als de Zoon van God, maar ook om de wetenschap, dat men door dat te geloven eeuwig leven heeft in zijn naam (20:31c).⁴ In het kader van het vervolg van deze studie is het daarom van belang onze aandacht nu vooral te richten op die Bijbelpassages, die tot een breder en dieper inzicht kunnen leiden in Gods reddend handelen in zijn Zoon Jezus Christus, zoals de geïmpliceerde schrijver van het vierde evangelie dit tot uitdrukking heeft gebracht in het gebruik van de termen ‘leven’ (ζωή) en ‘eeuwig leven’ (ζωὴ αἰώνιος).

In 20:30,31 houdt de evangelist bij monde van de verteller ons voor, dat de tekenen (σημεῖα), die hij in het Evangelie heeft beschreven erop gericht zijn, dat de lezer in zijn geloof in Jezus als de Christus, de Zoon van God wordt versterkt en zo eeuwig leven zal hebben in zijn naam. In §1A van deze studie stonden we al even stil bij de diepere betekenis van het begrip ‘eeuwig leven’, dat zo sterk de gedachtegang van de evangelist heeft bepaald. In §3B hebben we ons nader verdiept in de betekenis van het begrip σημεῖον (teken), zoals o.a. voorkomend in 20:30 en stelden vast, dat dit begrip meer omvat dan alleen de wonderen, die de evangelist in zijn evangelie heeft beschreven. In wezen gaat het om Jezus’ aardse heilsbediening in z’n totaliteit, om al zijn daden, die Hij heeft verricht en om al zijn woorden,

¹ Bauer 2000, ‘deliverance’, ‘preservation’, ‘salvation’, pp.985v.

² R.W. Thomas, ‘The Meaning of the Terms “Life” and “Death” in the Fourth Gospel and in Paul’, in: *Scottish Journal of Theology*, vol.21, nr.1, 1968, p.204 en Beasley-Murray 1991, p.2. Fortna 1973, p.38.

³ Fortna 1973, p.33.

⁴ Vgl. R.T. Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Edinburgh 1989, p.257 en Fortna 1973: ‘Belief in Jesus, unless perceived soteriologically, is of no account’ (p.41).

die Hij heeft uitgesproken (14:10; 17:4) en die allen dienen tot het heil van de mensheid.¹ Om deze leven brengende boodschap, zoals door de evangelist in den brede in zijn evangelie beschreven, nader te bestuderen zijn diverse mogelijkheden voorhanden² zonder dat daarbij een bepaalde voorkeur valt uit te spreken.

Teneinde een zo groot mogelijke mate van volledigheid te bereiken, heb ik voor dit onderzoek naar de soteriologie van het vierde evangelie gekozen voor het bestuderen en analyseren van alle wonderverhalen, gebeurtenissen en discoursen in de volgorde, zoals voorkomend in het Evangelie. In aanmerking genomen de voor DEEL III en DEEL IV van mijn onderzoek geldende vraagstelling, heb ik bij de rapportage over de door mij bereikte onderzoeksresultaten, waar mogelijk, een scheiding aangebracht tussen het tekstmateriaal, waaraan op basis van een grote mate van consensus geen kruistheologische en verzoeningstheologische betekenis valt toe te kennen en het tekstmateriaal, waarbij dit wel het geval is. Zoals uit het vervolg van mijn onderzoek zal blijken, is die grenslijn niet altijd scherp te trekken. Niettemin heb ik, naar ik hoop op goede gronden, ervoor gekozen de rapportage ter zake van de passages 1:14,29,36; 3:1–21; 6:1–71; 13:1–20 en de lijdensgeschiedenis als geheel (18–20), onder te brengen in DEEL IV, omdat ik met vele anderen van mening ben, dat deze tekstgedeelten een duidelijk antwoord geven op de voor dit slotdeel geldende kruistheologische en verzoenings-theologische vraagstelling.

A Wijnwonder (2:1–12)

Het bruiloftsfeest in Kana, vlak bij Nazareth, waarvoor behalve Jezus en zijn discipelen ook de moeder van Jezus was uitgenodigd, dreigde in het honderd te lopen, toen de wijn opraaakte. Kennelijk in de verwachting, dat Jezus er wel iets aan zou kunnen doen, lichtte Maria Hem hierover in. Jezus reageert hierop met een ietwat botte uitspraak: Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου, (Vrouw, wat heb ik met u van node? Mijn ure is nog niet gekomen). Het is duidelijk dat Jezus hier refereert aan zijn aanstaande dood aan het kruis en zijn verhoging in heerlijkheid (7:30; 8:20; 12:23,27; 13:1; 17:1).³ Met de uitspraak in 2:5 wilde Jezus zijn moeder duidelijk maken, dat zijn aardse bediening was begonnen en dat zijn heerlijkheid zichtbaar zou worden in zijn tekenen (2:11). Zijn heerlijkheid zou echter pas in volle omvang zichtbaar worden als Hij verhoogd zou worden aan het kruis.⁴ Het ὥρα van Jezus is het uur van zijn kruisiging, het uur, waarin Jezus zijn moeder en zijn geliefde discipel, staande onder het kruis aan elkaar toevertrouwt en waarin Hij zijn Τετέλεσται (Het is volbracht!) uitspreekt (19:30). Op deze wijze spant zich een grote boog van 2:1–12 naar de kruisiging van Jezus. Met het wijnwonder in Kana komt bijgevolg het eigenlijke lijdensverhaal al in zicht, als Jezus aan het kruis zijn leven zal geven voor het behoud van de wereld (1:29; 3:16; 6:51c).⁵

Van belang is ook het terzijde in 2:6, waarin de verteller schijnbaar terloops vermeldt, dat de zes stenen watervaten waren neergezet volgens het reinigingsgebruik der joden. Nadat Jezus opdracht had gegeven deze watervaten tot aan de rand met water te vullen, veranderde het water in wijn en mocht de leider van het feest proeven om vervolgens te constateren, dat in tegenstelling tot wat gebruikelijk was, de goede wijn tot het laatst was bewaard. Het water van de joodse religie werd veranderd in de wijn van Jezus van goede kwaliteit. Deze diepgaande symboliek wijst duidelijk in de richting van een consequente vervanging van de joodse instituties en religieuze inzichten door de Messiaanse opdracht van Jezus. Op symbolische wijze laat de evangelist zien, wie Jezus werkelijk is, als de gezondene van zijn Vader die de enige weg is om tot de Vader te komen. De uitspraak van Maria (‘Zij hebben geen wijn’) in 2:4 is in die zin illustratief voor de onvolkomenheid van de joodse reinigingsregels onder het oude verbond tegenover de volheid van Christus’ genade (zie 1:16–17).⁶

Het wijnwonder is dus niet louter een verslag van Jezus’ aanwezigheid op een bruiloft in Kana, waar Jezus op wonderbaarlijke wijze voorziet in een acuut tekort aan wijn. De configuratie van het verhaal vertoont op een lager niveau van de tekst enkele opvallende beeldelementen, die aan het verhaal een duidelijk soteriologisch karakter verlenen. Zoals de slotzin aangeeft (2:11) openbaart Jezus door het wijnwonder zijn heerlijkheid, die tot geloofsgrond voor de discipelen wordt. Nauwkeurige analyse van de tekst leert echter, dat aan het verhaal van het wijnwonder geen verzoeningstheologische eigenschappen kunnen worden toegekend.

B De tempelreiniging (2:13–22)

Anders dan de synoptici plaatst de evangelist Johannes het verhaal van de tempelreiniging aan het begin van zijn evangelie. Over de reden waarom (theologisch, historisch of chronologisch?) verschillen de meningen. Het lijkt er echter op, dat de evangelist dit verhaal om theologische redenen op deze plaats in zijn evangelie heeft opgenomen, nl. om daarmee aan te geven, dat Jezus van het begin van zijn bediening af aan de centrale gedachte achter de tempelcultus heeft verworpen en de nadruk legt op zijn dood en opstanding.⁷ Wanneer we het tempelincident in groter verband bezien, valt op, dat deze gebeurtenis een integraal onderdeel uitmaakt van de plot, zoals dat zich van het begin af aan in het Evangelie ontwikkelt. Het sluit vloeiend aan op het voorgaande wijnwonder in Kana en bepaalt verder de setting (geografisch en qua tijdstip) voor de erop volgende ontmoeting van Jezus met Nicodemus omstreeks Pasen te Jeruzalem. Verder vertonen beide gebeurtenissen in hoofdstuk 2 zowel qua structuur als qua eschatologische verwachting veel overeenkomsten. Het tempelincident, als begin van Jezus’ openbare optreden, is tevens het begin van de oppositie van ‘de Joden’, een motief, dat

¹ Brown 1966, p.527; Becker 2004, p.249.

² Zoals bv. Schrottroff 1981, die het thema ‘leven’ beziet in samenhang met andere thema’s zoals ‘dood’, ‘licht’ enz. (pp.262–272) of Brown 1966, app.I, §6, die het thema beziet vanuit verschillende achtergronden (Gnostiek, Qumran, OT, NT, enz), pp.505–508.

³ Dodd 1953, pp.361,369; Barrett 1955, p.191; Beasley-Murray 1987, p.211; Carson 1991, p.171; J. Frey, ‘Die “theologia crucifixi” des Johannesevangeliums’, in: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, hrsg. von A. Dettwiler u.a., Tübingen 2002, pp.169–238, in het bijzonder pp.194v; Zimmermann 2004, p.206.

⁴ Bruce 1983, p.70; Fortna 1989, pp.55v; Carson 1991, p.173.

⁵ Vgl. E. Haenchen, ‘Der Vater, der Mich Gesandt hat’, in: *New Testament Studies* 9, 1962–1963, p.216; Knöppler 1994, p.103. Zie ook M. Hengel, ‘The Wine Miracle at Cana’, in: *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in*

Christology. In Memory of George Bradford Caird, (eds. L.D. Hurst e.a.), Oxford 1987, die een duidelijk verband ziet tussen het brood en de wijn van het avondmaal en het vlees en bloed van Christus. Het zijn de gaven van verlossing door het verzoenend sterven van Jezus (zie 6:31–58 en 19:34v) (p.102).

⁶ Culpepper 1983, p.193; Beasley-Murray 1987, p.35; Hengel 1987, p.102. Volgens Dodd 1953 is wijn het symbool van de Tora, wat echter een schaduw is van de οἶνος ἀληθινός, die Christus schenkt (p.84).

⁷ O. Culmann, ‘A New Approach to the Interpretation of the Fourth Gospel (continued)’ in: *The Expository Times*, Volume 71, okt.1959–sep.1960, pp.39–43, in het bijzonder p.42; Brown 1966, p.121; Schnackenburg, deel I, 1967, pp.360,370v; Lindars 1972, p.137; Barrett 1978, p.196; R. Zimmermann, ‘Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer’, in: *Kerygma und Dogma*, 51.Jahrgang 2005/2, pp.72–99, in het bijzonder p.90.

verder de structuur van het Evangelie domineert (3:11–12; 5:18; 7:10,30; 10:39; 11:53).¹

Dramaturgisch is er in het verhaal duidelijk sprake van een dubbelscène, een opbouw op verschillende niveaus met de beschrijving van Jezus' actie op het tempelplein (2:13–16), gevolgd door de woordenwisseling tussen Jezus en de Joden en het tempelwoord, dat Jezus hier uitspreekt (2:18–20). In 2:17 en 21 geeft de verteller in enkele terzijdes (2:17 en 21) een toelichtend commentaar ten behoeve van de lezer. Deze toelichting bij monde van de alleswetende verteller, die zelfs de gedachten van de discipelen kent, dient er primair toe de geïmpliceerde lezer bij te praten over de betekenis van alles dat plaatsvindt en gezegd wordt.

Verder valt het op, dat de evangelist Johannes in zijn evangelie het duidelijke patroon van verzet en oppositie bij de Joden bijna geheel concentreert rond Jeruzalem en de tempel en dan vooral tijdens de joodse feesten en de eredienst in de tempel. Ook hier lijkt de tempelchristologie de bepalende factor te zijn, zoals die in de Johanneïsche overlevering zichtbaar wordt, ingegeven door het gezichtspunt van de evangelist, dat Jezus in zijn Messiaanse bediening de joodse tempeldienst overbodig heeft gemaakt. Dit door zijn theologische visie ingegeven gezichtspunt komt vooral tot uitdrukking in het tempelincident in 2:14–22, als Jezus op een voor Hem ongekend gewelddadige wijze optreedt tegen de verkopers van offerdieren en de geldwisselaars, die van het huis zijns Vaders, zo is zijn verwijt, een verkoophuis hebben gemaakt. Het moet voor de discipelen van Jezus een schokkende gebeurtenis zijn, dat Jezus zich zo van een weinig zachtmoedige kant laat zien. In een terzijde (2:17) deelt de alwetende verteller de lezer mede, dat Jezus' discipelen moesten denken aan het schriftwoord (γεγραμμένον) uit Ps. 69:10: 'De ijver voor uw huis zal mij verslinden' (καταφάγεται).

Menken stelt vast, dat hier sprake is van een citaat uit Ps. 69:10 (LXX), zij het dat het werkwoord 'verslinden' in de LXX in de aoristus staat (κατάφαγεν = heeft verslonden) en in 2:17 in het futurum (καταφάγεται = zal verslinden). De verklaring voor deze verandering is volgens Menken gelegen in het feit, dat de evangelist Johannes bij monde van de verteller aan de geïmpliceerde lezer wil duidelijk maken, dat Jezus' ijver voor Gods huis zijn dood aan het kruis tot gevolg zal hebben, een gebeurtenis, die voor de discipelen nog in de toekomst ligt², ook al zal er bij hen bij het aanschouwen van de tempelreiniging en de houding van de Joden vast wel van enige bezorgdheid sprake zijn of het conflict, dat nu tussen Jezus en de Joden dreigt te ontstaan, uiteindelijk niet zijn dood tot gevolg zou kunnen hebben.

Na het tempelincident roepen de Joden Jezus ter verantwoording. Dat ze niet de tempelpolitie op hem afsturen, maar Hem aanspreken en om een wonderteken vragen, maakt duidelijk, dat ze hem niet als een rare herriemaker beschouwen, maar het vermoeden hadden, dat ze mogelijk met een van God gezonden profeet te maken hadden.³ Jezus antwoordt met de raadselachtige uitspraak: 'Breek deze tempel af en binnen drie dagen zal Ik hem doen herrijzen.' Hij spreekt in de vorm van een metafoor, waarbij de tempel als brondomein (vehikel) fungeert en het lichaam van Jezus, blijkens de uitleg van de verteller in 2:21, als het doeldomein (tenor).

Deze vergelijking met de tempel leidt bij de Joden tot een groot misverstand. Het is een absurd verhaal en ze zouden dus moeten weten, dat Jezus niet over de tempel, maar over z'n eigen lichaam spreekt. Ook hier komt de verteller tussenbeide. Om te voorkomen dat de

geïmpliceerde lezer ook het slachtoffer zou worden van deze metaforiek, legt hij uit wat de tenor is van Jezus' metafoor. Het gaat niet om het afbreken en weer opbouwen van de tempel, maar om Jezus' dood en zijn opstanding drie dagen daarna (2:21). Zo laat de verteller zien, dat de betekenis van de metafoor zich pas laat verklaren vanuit een perspectief van na Pasen.⁴ Voor de discipelen wordt het misverstand pas opgelost, als zij zich na Jezus' opstanding zullen herinneren, wat Jezus na het tempelincident tot hen gezegd heeft (2:22).

De centrale vraag is nu, wat met betrekking tot de door Jezus uitgesproken metafoor van het brondomein op het doeldomein wordt overgedragen. Wat is de diepere betekenis van de metaforische uitspraak van Jezus: Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν (Breek deze tempel af en binnen drie dagen zal ik hem doen herrijzen), aangevuld met de toelichting van de verteller (ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ), dat Jezus hier over de tempel van zijn lichaam sprak? Het misverstand is volledig, als de Joden met een ondertoon van sarcasme aangeven, hoe ridicuul het is te denken in een bouwtijd voor een nieuwe tempel van drie dagen, terwijl er indertijd veertig jaar over is gedaan.

Maar wat precies valt dan voor de geïmpliceerde lezer af te leiden uit de toelichting van de verteller in 2:21, dat Jezus sprak over de tempel zijns lichaams? Met het Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον (breekt deze tempel af) in 2:19 kondigt Jezus op symbolische wijze zijn door de joden te bewerkstelligen executie aan, waarna Hij in nauwe verbinding daarmee met het καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν aangeeft, dat de wederopbouw van de tempel, hier bedoeld als het oprichten van de tempel zijns lichaams, met zijn opstanding geïdentificeerd moet worden.⁵ De vraag is echter of hier alleen maar sprake is van een aankondiging door Jezus, dat Hij zal sterven en na drie dagen zal opstaan.

Rahner komt hier tot de mijns inziens terechte analyse, dat de verteller in 2:21 met het ναός niet louter op het lichaam van Jezus in thematische zin doelt, maar dat het hierbij vooral gaat om de Messiaanse en dus christologische dimensie van het gebeuren van Jezus' dood en opstanding. In 2:21 gaat het dus niet louter om een aankondiging van zijn dood en opstanding, maar dit vers laat duidelijk zien, dat de evangelist Johannes in het kader van zijn theologische gezichtspunt, in de eerste plaats de sterk christologisch gerichte personifiëring van het tempelwoord van Jezus toont, nl. Jezus zelf die de persoonlijke vervanging is van de tempel in Jeruzalem. Echter niet door het opstandingsgebeuren zelf, alsof zijn opwekkingslichaam de vervanging zou zijn van de werkelijke tempel, maar door zijn aanwezigheid, hier en nu, zijn komst naar de aarde en zijn openbaringshandelingen, zoals bv. het hier geschetste tempelincident.⁶

Jezus is de nieuwe plaats van Gods aanwezigheid. Hij is de enige en ultieme plaats van het zich openbarende toewenden van God voor de mensen. Hij is de plaats van de heil- en genadebrengende nabijheid van God. Hij is dat echter niet door een of andere toekomstige gebeurtenis, die nog moet plaatsvinden. Integendeel, in zijn persoon, in zijn menselijke lichaam, in zijn hier en nu zichtbare werkelijkheid, in zijn openbarende handelen en spreken, in zijn opofferende werkelijkheid, laat Jezus God zelf aanwezig zijn. Hij is die nieuwe tempel,

¹ Moloney 1989: 'Whatever the prehistory of the Johannine use of the story, it has been carefully shaped' (p.75). Zie ook M.A. Matson, 'The Temple Incident. An Integral Element in the Fourth Gospel's Narrative', in: *Jesus in Johannine Tradition*, R.T. Fortna a.o. eds, Louisville 2001, pp.145–153.

² Menken 1996, pp.40–41.

³ Carson 1991, p.181.

⁴ Culpepper 1983, p.155; U.Schnelle, 'Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums', in: *New Testament Studies*, vol.42, 1996, pp.359–373: 'Innerhalb der Tempelreinigung offenbart sich Jesu Menschheit aber vor allem in seinen durchgehend vorausgesetzten Tod. Die textexterne Lesergemeinde weiss: Jesu Eifer für den Vater bringt ihn ans Kreuz', p.371. Zie ook Zimmermann 2005/2, p.90.

⁵ Ibid., p.305–310. Zie ook Knöppler 1994, p.130 en Matson 2001, p.149.

⁶ J.Rahner, *Er aber sprach vom Tempel seines Leibes. Jesus von Nazareth als Ort der Offenbarung im vierten Evangelium*, Bodenheim 1998, p.309.

omdat Hij de persoonlijke plaats van de onder de mensen wonende δόξα (heerlijkheid) Gods is (vgl. 1:14).¹

Als gevolg van deze christologische interpretatie van het tempelwoord van Jezus wordt de betekenisvolle symboliek van de tempelreiniging door Jezus op een geheel nieuwe wijze begrijpelijk. De wijze, waarop Hij fundamenteel de tempelcultus ter discussie stelt en deze wil afschaffen vindt zijn basis in de door Hem zelf gerepresenteerde nieuwe tegenwoordigheid van God, die de in de tempel en de offerdienst veronderstelde aanwezigheid en nabijheid van God volledig desavoueert. Want als Jezus zelf de tempel Gods is, de plaats van de werkelijke aanwezigheid van God, dan kan er ook nog niet een andere cultusplaats van gelijke kwaliteit aanwezig zijn. Voor wie bereid is in de Zoon de Vader zelf te herkennen, voor hem blijft het opheffen van de tempel als enig mogelijke consequentie over, want waar God zelf aanwezig is, daar verliest de tempel als plaats van Gods nabijheid, zoals die in de cultus tot uitdrukking komen, zijn functie.² Op deze wijze heeft het misverstand, als narratieve strategie, z'n functie naar behoren vervuld. De geïmpliceerde lezer van na Pasen weet nu, mede dankzij de interventie van de verteller, wat de geïmpliceerde schrijver voor ogen heeft gehad, toen hij het verhaal van de tempelreiniging op deze plaats in zijn evangelie opnam. Zijn soteriologische en kruistheologische intenties zijn zonneklaar.³

De tempel van de Messiaanse heilstijd is niet meer een stenen gebouw, maar Jezus zelf. De tempel als cultisch centrum is niet meer aan een bepaalde plaats gebonden, maar is de persoon Jezus Christus, als plaats van de ware Godsverering en de toegang tot de Vader. Die nieuwe tempel wordt in de tempeltheologische visie van Johannes door God zelf herbouwd.⁴ Hoewel de christologische inhoud van dit Bijbelgedeelte evident is met duidelijk ook kruistheologische dimensies⁵, kunnen hieraan mogelijk ook specifieke soteriologische noties worden verbonden, in die zin, dat de tempeluitdrijving als vervanging van de joodse offercultuur wordt verstaan, echter zonder dat daar ook verzoeningstheologische elementen een rol bij spelen.⁶

C De Samaritaanse vrouw (4:1–41)

In het verhaal van de ontmoeting van Jezus met de Samaritaanse vrouw toont Johannes zijn kunde als schrijver.⁷ De mise en scène is een van de meest gedetailleerde in het Evangelie van Johannes, waarin de evangelist een indrukwekkende kennis van de plaatselijke cultuur en het Samaritaanse geloof aan den dag legt.⁸ Het verhaal bestaat uit vier scènes, die nauw met elkaar zijn verbonden en waarin de evangelist de narratieve strategieën van het bewust creëren van misverstanden, het gebruik van woorden met een dubbele betekenis en het toepassen van metaforen in allerlei vormen, in ruime mate hanteert. Dit alles om zijn gezichtspunt met betrekking tot de identiteit en bediening van Jezus aan zijn lezers over te dragen en te verduidelijken.

De eerste scène (4:7–15) gaat over de ontmoeting tussen Jezus en de vrouw bij de Jacobspuit, vlak bij de plaats Sichar. Jezus was daar heengegaan om uit te rusten van z'n reis, terwijl z'n discipelen naar de stad waren om voedsel te kopen. De vrouw kwam er om water te putten. Hoewel dit soort waterputten vaak als ontmoetingsplaatsen fungeert, soms met een sociale functie (bv. Gen. 29:1–21; Ex. 2:15–21), deden zich in dit geval nogal raciale implicaties voor, toen Jezus de vrouw vroeg Hem wat water te drinken te geven. Uit haar reactie bleek hoe diep de religieuze vijandschap tussen joden en samaritanen was geworteld. Joden plachten niet om te gaan (συγγρῶνται) met samaritanen.⁹

In 4:10 richt Jezus zich tot de vrouw in de vorm van een metafoor, die is gestructureerd om drie sleutelementen: de schenker van het levende water (ἐδωκεν ἅν σοι), de gave van het levende water (ῥῶμα ζῶν) en degene, die dorst heeft naar het levende water (σὺ ἂν ἤτησας αὐτόν). Als Jezus zo spreekt over het 'levende water', dat Hij zal schenken, denkt de vrouw, dat Hij het over de Jacobsbron heeft, die nogal diep is. Wat moet je dan als je geen emmer bij je hebt? Een vraag vergelijkbaar met de vragen, die werden gesteld bij de bruiloft in Kana (2:9) en het gesprek met Nicodemus (3:8): vragen voortkomend uit onwetendheid over wie Jezus werkelijk is en wat de gaven zijn, die Hij te bieden heeft (7:27v; 8:14). Jezus verkondigt de vrouw, dat wie in plaats van het water uit de Jacobsbron (ἐκ τοῦ ὕδατος) het levende water drinkt, dat Hij kan schenken, geen dorst meer zal krijgen in eeuwigheid. Want het water, dat Hij hem zal geven, zal in hem worden tot een fontein van water, dat springt ten eeuwigen leven.¹⁰ Deze metafoor laat zien hoe het beeld van het water betrokken is op de vraag naar de identiteit van Jezus. Ook hier is duidelijk, dat symboliek en christologie in het Evangelie

¹ Vgl. Culmann okt.1959–sept.1960, pp.39–43; Schnackenburg, Deel 1, 1967, p.370; Barrett 1978, p.196; Carson 1991, pp.180–183; Lee 1994, p.36; Davies 1996, pp.43–62; Matson 2001, p.151; Knöppler 2001, p.247. Zie ook Bernard 1942: 'Jesus, by His bold action, directed public attention not only to the impropriety of buying and selling cattle in the sacred precincts, with the accompanying roguery which made the Temple a den of thieves, but also to the futility of animal sacrifices' (p.87). 'It may therefore have been the purpose of Jesus, by His action of "cleansing the Temple", to aim a blow at the Temple system in general (cf.4:21), p.88; Schnelle 1996: 'Weil die Tempelreinigung historisch Auslöser für den Kreuzestod Jesu war und das Kreuz von Beginn an die Dramaturgie des 4. Evangeliums inhaltlich und kompositionell bestimmt, muss die Tempelreinigung am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu stehen. Ein zweites kommt bei der Tempelreinigung hinzu: Mit dem Auftreten Jesu ist nach johanneischen Verständnis der jüdische Kult, jeder Kult ausser Kraft gesetzt' (pp.372v).

² Schnelle 1996, p.310.

³ Porter 1994, gaat bij zijn uitleg van 2:13–25 nog een stap verder, als hij van mening is, dat de schrijver van het Evangelie van Johannes Jezus ziet als het Paaslam (pp.411–413). In het volgende hoofdstuk komen wij nader op deze verzoeningstheologische interpretatie terug.

⁴ Schnelle 1996, pp.368v.

⁵ Ibid., pp.364v.

⁶ Zie o.a. Rahner 1998, p.220; Knöppler 2001, p.247.

⁷ A.F.Wedel, 'John 4:5–26 (5–42)', in: *Interpretation*, 31 (Oct. 1977) 4: 'This fourth chapter of the Fourth Gospel records the most extensive and intensive dialogic confrontation in the ministry of Jesus—in Samaria, of all places, and with a woman, of all people', p.407.

⁸ Brown 1966, p.175.

⁹ Het woord συγγρῶνται in 4:9 betekent letterlijk: 'samen gebruiken' van 'σύν' en 'γράφω'. Bauer 2000, spreekt van 'vriendschappelijk omgaan met', maar verwijst ook naar het artikel van D. Daube, 'Jesus and the Samaritan Woman: The Meaning of συγγράφω', in: *Journal of Biblical Literature* 6, 1950, pp.137–147, die spreekt over 'het gebruiken van dezelfde schepen voor voedsel en drinken' (pp.953v). Zie ook Brown 1966, p.170. Zimmermann 2004 ziet in het woord συγγράφω in combinatie met het woord Κύριε (Heer) in 4:11,15,19 ook seksuele bijbedoelingen, waar de vrouw na vijf relaties gehad te hebben opnieuw naar een man verlangt (pp.144,174). Het lijkt mij, dat de geïmpliceerde schrijver de verteller de woorden in 4:9 echter niet met deze bedoeling heeft laten uitspreken. In de minder gezaghebbende handschriften \aleph^a , D, a, b, e, j ontbreekt deze passage.

¹⁰ Vele exegeten denken hierbij aan de Heilige Geest als gave van God (zie Brown 1966, p.179). Zo ook Barrett 1955, p.233; J. Bligh 'Jesus in Samaria', in: *The Heythrop Journal. A Quarterly Review of Philosophy and Theology*, vol.3, 1962, pp.329–346, in het bijzonder p.334; Schnackenburg, Deel 1, 1967, p.467; Carson 1991, p.220; Morris 1995, p.233; Zimmermann 2004, p.206. Zie ook F. Hahn, 'Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium', in: *Gods Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl* (eds. J. Jervell e.a.), Oslo 1977, pp.51–70, die concludeert, dat 4:14 evenals 7:37b,38 aan de gave van de Geest doet denken, hoewel dat vervolgens in de rest van hoofdstuk 4 weer om de persoon en openbaring van Jezus handelt. Christologie en pneumatologie vloeien hier kennelijk in elkaar over (p.63 + voetnoot 16).

van Johannes nauw samengaan. Zelfs het inleidende zinsdeel εἰ ἤδεις τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ (Indien gij wist van de gave Gods) zinspeelt erop, dat Jezus' aanbod een veel diepere betekenis heeft en duidelijk verbonden is met zaken als openbaring, kennis en identiteit.¹

De vrouw heeft echter geen idee waar Jezus het over heeft, maar haakt in 4:11 wel in op zijn uitspraak over het levende water (ὕδωρ ζῶν), wat haar tot het misverstand brengt als zou Jezus, tegenover het stilstaande water van de bron, spreken over stromend water. De symbolische betekenis van het leven gevende water, het water dat eeuwig leven geeft, gaat geheel aan haar voorbij, als ze Jezus de retorische vraag stelt (μή) of Hij denkt in staat te zijn net als haar voorvader Jacob een dergelijke put te slaan en zijn zonen en zijn kudde van water te voorzien (4:12). De ironie is echter, dat de vrouw in haar ongeloof in wezen de juiste vraag stelt, maar daarop het verkeerde antwoord verwacht. Jezus *is* inderdaad degene, die in de traditie van Jacob de schenker is van de bron des levens. Jezus is in die zin inderdaad meer dan Jacob.²

Jezus spreekt dan ook in 4:14 een tweede metafoor uit, als Hij het idee van de fysieke dorst van mensen naar water gebruikt als beeld voor de geestelijke dorst van mensen, het verlangen naar leven in de relatie met God. De vrouw wordt zo uitgenodigd het beeld van water in materiële zin, waarin haar voorvader Jacob heeft voorzien, op een geestelijk niveau te plaatsen als beeld voor het eeuwige leven, dat Jezus geeft. De metafoor mist zijn uitwerking niet, want hoewel de vrouw nog niet in staat is de geestelijke betekenis van het begrip 'levend water' te vatten, plaatst ze Jezus toch in hetzelfde raamwerk als Jacob en ziet ook Hem als iemand die in staat is waterbronnen te scheppen. Vandaar dat ze met de woorden Κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ (Here, geef mij dit water) om een wonder vraagt, dat haar voor altijd verlost van de fysieke dorst, zodat ze niet steeds naar de bron hoeft om daar water te putten (4:15).

In de tweede scène (4:16–30) wordt zichtbaar hoe de vrouw, ondanks de vele barrières (als Samaritaanse vrouw sprekend met een joodse man) toch zicht begint te krijgen op een nieuwe relatie met God, die van betekenis kan zijn in haar trieste leven met zoveel verbroken relaties. Als Jezus haar aanspreekt op haar manier van leven is dat niet om daar een moreel oordeel over uit te spreken, vandaar dat de uitroep van de vrouw Κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ (Here, ik zie dat Gij een profeet zijt) niet een uitroep van schuld is maar van verbazing.³ De vrouw is uiteraard ten eerste verbaasd over het feit, dat Jezus dit allemaal van haar weet. Ze noemt Hem een profeet en begint een discussie over de plaatsen waar de joden (ὑμεῖς) en Samaritanen (οἱ πατέρες) hun aanbiddingsdiensten plegen te houden (προσεκύνησαν). Wat lijkt op een afleidingsmanoeuvre om het gesprek af te wenden van een voor haar persoonlijk minder vleidend onderwerp, zou ook kunnen wijzen op een voorzichtige poging het gesprek op een meer geestelijk niveau te brengen.⁴

In 4:21–23 verkondigt Jezus de vrouw zijn boodschap van heil en vertelt haar wie voor zijn Vader de ware aanbidders zijn:

4:21 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Πίστευέ μοι, γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρὶ.

Jezus zeide tot haar: Geloof Mij vrouw, de ure komt, dat gij noch op deze berg, noch te Jeruzalem de Vader zult aanbidden.

4:22 ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε· ἡμεῖς προσκυνούμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.

Gij aanbidt, wat gij niet weet; wij aanbidden, wat wij weten, want het heil is uit de joden.

4:23 ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνούντας αὐτόν

Maar de ure komt en is nu, dat de waarachtige aanbidders de Vader aanbidden zullen in geest en in waarheid.; want de Vader zoekt zulke aanbidders.

In deze verzen maakt Jezus de vrouw duidelijk, dat het weinig zin heeft nog langer te spreken over de vraag, op welke plaats God aanbeden moet worden, in Jeruzalem of op de Garizim. Zowel de joodse eredienst in Jeruzalem als die van de Samaritanen op de berg Garizim verliezen hun betekenis. Het gaat niet meer om de plaats van verering, maar om het voorwerp van verering: de Vader, die aanbeden zal worden in geest en waarheid. Ook de Samaritanen zullen, als de ure daar is, de Vader aanbidden, d.w.z. God, die zich in Jezus openbaart. Daarvoor verliezen alle oude gebeds- en offerplaatsen hun betekenis. De ware eredienst komt nu in Jezus tot vervulling.⁵

In 4:22 geeft Jezus aan, dat de joden op dit punt een heilshistorische voorrang bezitten. De Samaritanen weten niet wie het voorwerp is van hun aanbidding. De joden weten dat wel, want aan hen heeft God zich geopenbaard. Uit alle volken heeft God het joodse volk uitgekozen om Hem te kennen en door Hem gekend te worden (Ps. 76:2).⁶ Deze heilbrenger, zo maakt Jezus de vrouw, als vertegenwoordigster van haar volk, duidelijk, komt uit het joodse volk voort (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν)⁷, ook al verwerpen zij Hem (1:12). Jezus' antwoord is erop gericht de aversie die de vrouw tegen de joden en tegen de Messias van Israël heeft (4:9) weg te nemen en ook de Samaritanen in Christus deel te laten hebben aan het heil, dat van het heilsvolk uitgaat.⁸

zijn, want voor hen, wier levens worden overschaduwd door openbare zonden, is er troost en zekerheid te weten, dat de Heiland vol mededogen hen niet veroordeelt, maar wil redden (p.181).

⁴ Brown 1966, p.177; Ridderbos 1987, Deel 1, pp.188v.

⁵ Brown 1966, p.518; Schnackenburg, deel 1, 1967, p.471; Lee 1994, pp.74–83; Tovey 1997, pp.249v.

⁶ Bligh 1962, p.338.

⁷ Bruce 1983, p.110; Beasley-Murray 1987, p.62; Fortna 1989 wijst erop dat met het ἐκ τῶν Ἰουδαίων in 4:22 niet de joodse leiders worden bedoeld, die immers buiten het heil staan en de 'wereld' vertegenwoordigen, maar op het joodse volk, waaruit de Messias is voortgekomen (p.263).

⁸ Schnackenburg 1967, Deel 1, 1967, pp.472v. Zie ook J.E. Botha, *Jesus and the Samaritan Woman. A Speech Act Reading of John 4:1–42*, Leiden 1991, die meent, dat Jezus in 4:22 het woord 'de joden' gebruikt om aan te geven, dat Hij een Jood moet zijn om zijn rol als Messias, die het heil brengt, te kunnen vervullen (pp.146v).

¹ Lee 1994, p.71.

² Ibid., p.73.

³ In dit verband is het interessant te wijzen op het door J.N. Day verdedigde proefschrift, getiteld: *The Woman at the Well. Interpretation of John 4:1–42 in Retrospect and Prospect*, Leiden 2002, waarin zij het opneemt voor de Samaritaanse vrouw die, in haar ogen, zowel in kerkelijke kring als in de wereld van de theologie en de schilderkunst te zeer wordt afgeschilderd als een immorele vrouw, waarschijnlijk een prostitué, een sociale outcast in haar dorp en onder haar volk. En dat alleen op grond van het feit, dat Jezus over haar vijf mannen praat en over de zesde, waarmee ze samenwoont, zonder getrouwd te zijn. Jezus benaderde haar echter geheel anders. Dankzij Jezus' voorzichtige en voortdurende interactie werd zij langzaam maar zeker geleid buiten de beperkte scope van haar dagelijkse, materiële wereld om ingeleid te worden in de veel meer superieure geestelijke wereld, waar Jezus haar deel van wil maken. Het maakte Jezus niet uit of ze nu een vrome vrouw of een losbol was. Het zou ons tot voorbeeld moeten

In 4:21 en 4:23 gaat het over hetzelfde uur, waarover de evangelist ook op ander plaatsen spreekt (2:4; 5:25,28; 7:30; 8:20; 12:23,27 [2 maal]; 13:1; 16:32; 17:1; 19:14–27), verwijzend naar het uur, dat Jezus terugkeert naar zijn Vader (13:1). Deze terugkeer wordt bewerkstelligd door Jezus' lijden, dood en opstanding.¹ Dit uur van zijn verheerlijking ligt in de toekomst, maar is reeds ophanden en nadert zijn van te voren bepaalde hoogtepunt in de verlossende dood en opstanding van Jezus Christus.² In de lijn van de diverse teksten in het vierde evangelie, die aangeven, dat het komen van Jezus naar de aarde en zijn offer aan het kruis gezien kunnen worden als een loslaten van de oudtestamentische offercultus (1:14,17,29,51; 2:6vv,14–22), maken ook deze verzen duidelijk, dat op het uur, dat Jezus zijn leven geeft aan het kruis, alle plaatsen van verering hun zin en daarmee hun bestaansrecht verloren hebben, omdat Christus nu de door God vastgestelde plaats van aanbidding in geest en waarheid geworden is.³ Te zijner tijd, als de ure daar is, zal Jezus zijn leven geven in de kruisdood, die heil zal brengen aan de wereld.⁴

Het leven van Jezus kan volgens Johannes beschouwd worden als het opheffen van de oude en het instellen van een nieuwe plaats van ontmoeting met God. De oude zoenoffers hebben hun einde gevonden door het eenmalige offer van Jezus Christus. Of liever gezegd: Jezus heeft een allesomvattende verzoening gebracht. De nieuwe plaats van verzoening is nu het kruis.⁵ Een aanbidding waarover Johannes hier spreekt, is pas mogelijk op grond van de gave van de Geest der waarheid (πνεῦμα τῆς ἀληθείας) (14:17; 15:26; 16:13).⁶ De ware aanbidding is geestelijk en is niet afhankelijk van plaatsen en dingen.⁷ Die Geest der waarheid is de discipelen beloofd voor de tijd na Jezus' kruisiging, opstanding en terugkeer naar zijn Vader en dat is dan ook de datum, waarop dat, wat in 4:21 en 23 aangekondigd wordt, wordt gerealiseerd. De aanbidding in geest en waarheid is zo mogelijk geworden dankzij het geheel van heilsdaden van Jezus in zijn kruis, opstanding en zijn teruggaan naar de hemelse woonplaats van zijn Vader.⁸ Aanbidding in geest en waarheid betekent een aanbidding, waarin Christus centraal staat en dus een aanbidding, waarin het kruis centraal staat, die de opperste openbaring is van de liefde van God de Vader voor de mensheid (3:16).⁹ De vrouw begrijpt van dit alles, wat Jezus haar verkondigt, nog steeds niets en geeft daarvan blijk met de woorden: Ik weet dat de Messias komt, die Christus genoemd wordt; wanneer die komt, zal Hij ons alles verkondigen (4:25).

In 4:26 laat Jezus de indirecte *speech acts* en bedekte uitdrukkingen verder varen en spreekt duidelijk en ondubbelzinnig uit, dat Hij de Messias is (ἐγώ εἰμι), die de vrouw nog steeds verwacht. De vraag naar Jezus' identiteit, waarop tot nu toe in de hele scène werd gezinspeeld, is nu beantwoord – duidelijk en openlijk, zonder enige twijfel. Wat de vrouw niet wist in 4:22 (οὐκ οἶδατε), weet de vrouw nu wel. De betekenis van de diverse metaforen is haar nu duidelijk. Het is nu aan de vrouw te kiezen vóór of tegen Jezus.¹⁰ De vrouw was zeer verrast

en verblijd en ging terug naar haar dorp met achterlating van haar waterkruik (4:28). In de commotie over het feit, dat ze in Jezus de Christus had herkend, vergat ze het eigenlijke doel van haar tocht naar de put en vertelde aan haar 'mensen', wat ze allemaal beleefd had en haalde hen over mee terug te gaan naar de put om Jezus te ontmoeten. Met het μήτι οὐτός ἐστιν ὁ Χριστός; (Zou deze niet de Christus zijn?) in 4:30, wekt zij de nieuwsgierigheid van haar dorpsgenoten op. Uit deze context blijkt, dat μήτι in dit geval niet geïnterpreteerd moet worden in negatieve zin, als teken van twijfel of hoop, maar in indicatieve zin.¹¹ De missie van de vrouw onder haar dorpsgenoten loopt nu parallel aan de missie van Jezus. Ze spreekt met de openheid als een ervaren zendeling.

In de derde scène (4:31–42), is de lezer getuige van een woordenwisseling tussen Jezus en zijn discipelen, die inmiddels uit het dorp waren teruggekeerd en Jezus uitnodigden om wat te eten. De reactie van Jezus doet weer sterk denken aan wat Hij eerder tegen de vrouw had uitgesproken, toen het ging om het drinken van water uit de Jacobsbron. Bij de vrouw ging het om de metafoor van het levende water, bij zijn discipelen om het eten van een spijze die zij niet kenden en die Jezus ἐμὸν βρῶμά (mijn spijze) noemt. Het leidt opnieuw tot een misverstand bij de discipelen, die zich afvragen hoe Jezus aan eten is gekomen.¹² De spijze, waar Jezus op doelt is voor Hem de wil te doen van degene, die Hem gezonden heeft (4:34). Het gaat Jezus om het heilsplan van zijn Vader, het werk (ἔργον), waartoe Hij naar de aarde is gezonden en dat Hij moet volbrengen (τελείω). Dat werk brengt Hem, naar de wil van zijn Vader en naar zijn eigen wil, als de ure daar is, aan het kruis. Dit gebod heeft Hij van zijn Vader ontvangen (10:17,18). Jezus is niet door een of andere vijandige lotsbeschikking aan het kruis genageld, maar is daartoe door zijn Vader naar de wereld gezonden. Deze opdracht heeft Hij vervuld, als Hij als laatste woord uitspreekt: τετέλεσται (Het is volbracht).¹³

In 4:35 verandert Jezus van onderwerp, zij het, dat Hij de lijn van zijn betoog vasthoudt. Het is ook de wil van de Vader, dat mensen door zijn boodschap worden aangeraakt en worden gered. Hij gebruikt hiertoe het beeld van de oogst. Terwijl z'n discipelen weg waren om eten te kopen, heeft Jezus spijs gevonden in het volbrengen van zijn taak om te oogsten (θερίζω). Want het is niet alleen de taak van de Messias Gods heilsplan uit te leggen, maar ook om deze te volbrengen, d.w.z. om te oogsten, wat Hij en anderen hebben gezaaid.¹⁴ Jezus spreekt in 4:36 van καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον (vrucht ten eeuwiggen leven), volgens Schnackenburg een zendingsuitdrukking, zoals in 12:24, maar ook bij Paulus (Rom. 1:13; 1 Cor. 9:7; Phil.1:22). De aardse werken van Jezus en dan vooral zijn offerdood (12:24) leiden tot een rijke oogst, een groeiende geloofsgemeenschap; de eigenlijke oogsttijd begint met Jezus' verhoging (vgl. 11:52; 12:32; 17:2).¹⁵

In deze zendingstaak zouden ook de discipelen hun taak moeten vinden. De discipelen zijn naar Sichar gegaan met het verkeerde doel. In plaats van brood te gaan halen, hadden

¹ Bauer 2000, pp.1103v; Brown 1966, p.517; Carson 1991, p.223; Knöppler 1994, p.102.

² Brown 1966, p.172; Beasley-Murray 1987, p.62; Tovey 1997, p.242; Zimmermann 2004, pp.119,368.

³ Tovey 1997, pp.241vv; Frey 2000, p.379; Knöppler 2001, pp.247–248.

⁴ Morris 1995, p.239.

⁵ Metzner 2000, p.139; Knöppler 2001, p.248.

⁶ Geest en waarheid vormen, volgens Brown 1966, bijna een zgn. *hendiadys*, een stijlfiguur, waarbij een samengesteld begrip, i.c. 'Geest der waarheid' door twee substantieven t.w. 'waarheid en geest' wordt aangeduid (p.180).

⁷ Morris 1995, p.236.

⁸ Brown 1966, p.517; Knöppler 1994, p.107; *ibid.*, 2001, pp.247v.

⁹ Bligh 1962, p.339; Schnelle 1996, p.370.

¹⁰ Of zoals Botha 1991 het stelt: 'The perlocutionary effect on the woman is to induce her to take a stand – for or against Jesus' (p.148).

¹¹ Zie Blass 1967, §427.2; Lee 1994, p.86 + voetnoot 1.

¹² Culpepper 1983, p.117.

¹³ Schnackenburg 1967, Deel 1, pp.480v; Boice 1975, vol.1, pp.399v; Carson 1991, pp.228v; Morris 1995, pp.245v. Bligh 1962, ziet 4:32–34 en 6:26–35 als parallelteksten, waarin gesproken wordt over het brood des hemels, dat men zal eten, d.w.z. het accepteren van Christus in geloof. Beide teksten kunnen beschouwd worden als voorlopers van 6:51–58 (p.341).

¹⁴ De werkwoorden τελειώ (beëindigen, volbrengen) en θερίζω (oogsten, resultaten bereiken) liggen wat dat betreft qua betekenis dicht bij elkaar (Bauer 2000, pp.453 en 996). Zie ook Dodd 1953, p.316 en Bligh 1962, p.342.

¹⁵ Schnackenburg 1967, Deel 1, pp.483v.

ze beter als maaiers op kunnen treden om te oogsten wat anderen¹ voor hen hadden gezaaid. Als jullie erop zouden wijzen, zegt Jezus, dat het nog vier maanden duurt voor het tijd is om te oogsten, wijs ik jullie erop, dat de velden hier in heilshistorische (eschatologische) zin, wit zijn om te oogsten. Zaaitijd en oogsttijd vallen hier samen. De een zaait en de ander maait, maar terwijl de zaaier nog bezig is, kan de ander die oogst al aan het werk om vruchten te verzamelen ten eeuwigen leven. De zaaier en maaier verblijden zich tegelijkertijd en ontvangen tegelijkertijd hun loon (4:36,37).

In de vierde en laatste scène van hoofdstuk 4 van het vierde evangelie lezen we van de reactie van de Samaritanen op de enthousiaste woorden van de vrouw. Ze geloofden in Jezus en kwamen naar de put om Hem te vragen naar Sichar te komen om bij hen te blijven en zijn boodschap aan hen te verkondigen (4:39). Het vertrouwen in de boodschap van deze joodse rabbi moet wel erg groot zijn, dat ze Hem in hun stad uitnodigen. Jezus blijft twee dagen bij hen, waardoor hun geloof en dat van anderen wordt versterkt door de woorden, die Hij tot hen spreekt. Toen zij Hemzelf gehoord hadden werd hun duidelijk, dat zij niet met een wonderdoener of een helderziende te maken hadden, maar met de Heiland der wereld en dan niet alleen voor de joden, maar ook voor de Samaritanen. Ze noemden Hem niet met de naam, die voor de joodse Messiasverwachting typerend was: Messias. Ook niet met de hunne: Ta'eb, maar met die van de universele heilsverwachting: σωτήρ τοῦ κόσμου (4:42), zoals ook in diverse andere teksten in het vierde evangelie Jezus' reddende werk voor de wereld ter sprake komt (1:29; 3:16,17; 6:33,51; 12:47).²

Het geloof van de Samaritanen kreeg dus meer diepgang, omdat het gebaseerd was op de woorden van Jezus zelf en niet op de oppervlakkige bewondering voor Jezus' wonderdaden, zoals de Joden in 2:23–25. Nicodemus, de rabbi uit Jeruzalem, was niet in staat de boodschap van Jezus te vatten, dat God zijn Zoon in de wereld had gezonden, opdat de wereld door Hem gered zou worden (3:17). Het waren de eenvoudige plattelanders uit Samaria, die Jezus wel leerden kennen als de Redder der wereld.³

Wanneer we de verschillende episodes van dit boeiende verhaal van Jezus' ontmoeting met de dorpelingen van Sichar overzien, valt ons op hoe Jezus in een korte periode van slechts enkele dagen vanuit een situatie van volstrekte onwetendheid en zelfs vijandigheid de harten van deze eenvoudige mensen wist te winnen en hen tot het inzicht en geloof wist te brengen, dat Hij de Messias was die zij verwachtten en de Redder der wereld. In een langzaam opbouwend betoog en gebruikmakend van een veelheid aan metaforiek en beeldspraak laat Jezus hun zien, dat de universele boodschap van heil en verlossing, ook voor de Samaritanen, als outcasts, is weggelegd. Narratief gezien, valt op, hoe de evangelist het overgeleverde materiaal met een meesterlijk gevoel voor drama en gebruikmakend van diverse toneeltechnieken, heeft verwerkt tot een prachtig theologisch scenario. Onbegrip (4:11), ironie (4:12), het snel veranderen van onderwerp (4:19), verandering van locatie (4:29),

het Griekse chorus-effect van de dorpelingen (4:39–42), al deze dramatische technieken zijn op bekwame wijze toegepast teneinde de verschillende gebeurtenissen te configureren tot een van de levendigste scènes in het evangelie.⁴

Het verhaal zoals de geïmpliceerde lezer het aantreft, behelst dus een theologisch scenario, waarin theologische thema's met een vaak diepere symbolische betekenis zijn verwerkt en intern met elkaar verweven, maar die ook in verband gebracht worden met andere delen van het Evangelie. In dit verhaal van Jezus in Samaria kunnen als belangrijkste thema's aangewezen worden: het levende water, dat alleen Jezus schenkt (4:10–14), de aanbidding in geest en waarheid (4:20–24) en het beeld van de zaaier en de maaier (4:35–38). Deze in zekere zin zelfstandige thema's mogen echter niet het beeld vertroebelen, dat de evangelist als hoofdthema steeds de zelfopenbaring van Jezus voor ogen heeft. Het beeld van Jezus Christus, zoals de evangelist het de lezer voorhoudt, straalt in dit tekstgedeelte in nieuwe heerlijkheid en geeft een diep inzicht in de eenheid, die Jezus heeft met zijn Vader, die Hem gezonden heeft en de heilbrengende rol die Jezus in opdracht van zijn Vader te vervullen heeft.⁵

Met name het thema van de aanbidding laat in alle scherpte zien, dat Jezus zichzelf als de vervuller en vervanger van de wet ziet, waarin alle oude plaatsen van eredienst en offerdienst hun betekenis verliezen om plaats te maken voor de enige plaats van aanbidding, offerande en verzoening, het kruishout, waaraan Jezus zijn leven gegeven heeft voor het leven der wereld (1:29; 3:15,16; 6:51c).⁶ De eenheid die Jezus heeft met zijn Vader en de rol die Hij vervult in Gods heilsplan komt ook tot uitdrukking in de episode, waarin Jezus met zijn discipelen een woordenwisseling heeft over, wat Hij noemt, zijn spijze, dat is de wil te doen van degene, die Hem gezonden heeft en zijn werk te volbrengen. Die opdracht brengt Jezus, als de ure daar is, aan het kruis om Gods heilsplan te volbrengen. In wezen kan iedere fase van dit plan beschouwd worden als volmaakt en compleet, maar in z'n diepste betekenis is Gods heilsplan pas compleet door Jezus' offer aan het kruis voor de zonde der wereld, als Hij het τετέλεσται uitspreekt.⁷

Zo worden in dit boeiende verhaal van de ontmoeting van Jezus met de Samaritaanse vrouw op het niveau van de tekst in eerste instantie vooral christologische thema's zichtbaar, als Jezus zichzelf openbaart als de schenker van het levende water en in reactie op de door de vrouw uitgesproken Messiasverwachting, zichzelf als zodanig bekendmaakt. Als Jezus vervolgens in reactie op de uitnodiging van zijn discipelen om het voedsel tot zich te nemen, dat zij uit het dorp hebben meegebracht, met veel symboliek zijn voorkeur uitspreekt voor zijn eigen spijze, te weten het doen van de wil van degene, die Hem gezonden heeft en diens werk te volbrengen, ligt het voor de hand aan deze uitspraken in eerste instantie vooral een christologische en soteriologische bedoeling toe te schrijven.

Het gaat Jezus om de ware spijs, die blijft tot in het eeuwig leven (6:27,55) en die naar de wil van God zichtbaar wordt in een leven van gehoorzaamheid en zo het leven schraagt.⁸ Met

¹ Brown 1966, wijst er terecht op, dat in 4:38 moeilijk is te achterhalen, wat de evangelist met ἄλλοι (anderen) bedoelt. Dat zouden Johannes de Doper en zijn discipelen kunnen zijn. Ook zouden we kunnen denken aan Filippus in Hand. 8:5–17, die nog voor dat de apostelen er kwamen het evangelie verkondigde aan de Samaritanen. Het waren Petrus en Johannes, die later naar Samaria werden gezonden om hen die tot geloof waren gekomen de handen op te leggen en de Heilige Geest te schenken (p.184). Zie ook Bligh 1962, p.344 en J.A.T. Robinson, 'The "Others" of John 4, 38', in: *Studia Evangelica*, Berlijn 1959, die bij 'anderen' uit 4:38 denkt aan de volgelingen van Johannes de Doper (pp.510–515).

² Ridderbos 1987, Deel 1, pp.202v.

³ Brown 1966, p.185.

⁴ Ibid., p.176; Lee 1994, pp.92–94.

⁵ Schnackenburg 1967, Deel 1, p.457.

⁶ Morris 1995: 'In the person of Jesus we see not only a repetition of old truths (be they held by the Jews or the Samaritans), but the appearing of God's definitive revelation. In due course he would die that atoning death which would bring salvation to the world' (p.239).

⁷ Ibid., pp.245v, Schnackenburg 1967, Deel 1, pp.480v. Het partikel καί in 4:35 kan men explicatief opvatten, wat betekent, dat Jezus de wil van zijn Vader, die Hem gezonden heeft, doet door diens werk te volbrengen (Knöppler 1994, p.180, voetmoot 34).

⁸ Barrett 1955, pp.240v.

name thema's en termen als: ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν in 4:21 en τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον in 4:34, maken duidelijk, dat het scenario, dat Johannes de evangelist voor dit verhaal voor ogen heeft gehad, in belangrijke mate door soteriologische inzichten is bepaald. Hoewel Knöppler er min of meer van uitgaat, dat op een lager niveau van de tekst mogelijk ook kruistheologische en verzoeningstheologische toespelingen een rol kunnen spelen¹, laat naar mijn mening de tekst een dergelijke diepergaande exegese niet toe.

D De zoon van de hoveling (4:46–53)

In 4:46–53 lezen we van het wonder van de genezing van de zoon van de hoveling van Koning Herodes. Toen Jezus na een oponthoud van twee dagen in Samaria, op weg was van Judéa naar Galiléa, werd Hij in de buurt van Kana door deze koninklijke ambtenaar, woonachtig in Kafarnaüm, te hulp geroepen bij zijn doodzieke zoon. Kafarnaüm ligt zo'n kilometer of veertig van Kana vandaan. De man geloofde in Jezus' wondermacht en vroeg Hem met spoed naar Kafarnaüm af te dalen (καταβῆ) om zijn zoon te genezen voor het te laat was. De wijze waarop de hoveling zich tegenover Jezus gedraagt en zich in geloof aan Hem overgeeft is verbazingwekkend. Natuurlijk zijn mensen in nood tot veel bereid, maar het is verrassend te constateren, dat een rijke man van hoog aanzien zo'n veertig km reist om een eenvoudige timmerman te vragen om een wonder te verrichten.

Jezus houdt in eerste instantie de boot af en verwijt hem een beroep op Hem te doen vanwege zijn wonderdaden. Met de woorden ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε (Indien gijlieden geen tekenen en wonderen ziet zult gij niet geloven), geeft Jezus aan wat bij vele mensen het geval is: 'Eerst zien en dan geloven'. Jezus maakt de man echter duidelijk, dat als het om geestelijke zaken gaat, de volgorde precies andersom is en dat men alleen kan verwachten, dat er geestelijke dingen gebeuren, indien men gelooft. Om die reden vraagt Jezus de man op Hem te vertrouwen en naar huis te gaan, omdat zijn zoon leeft (4:50).

Van de man werd verwacht, dat hij zou geloven zonder te zien. Het was een harde boodschap, maar dat is precies wat hij deed. De hoveling toonde zijn adeldom, want hij was niet beledigd, probeerde zichzelf niet te rechtvaardigen, noch voor Jezus, noch voor de anderen om hem heen. Hij bleef overeind, herhaalde zijn diepe nood en wachtte in alle bescheidenheid af wat Jezus zou gaan doen. Hij drong niet verder aan, dat Jezus met hem mee zou gaan, maar geloofde Jezus op zijn woord. De beste manier om redding of overwinning te bereiken in situaties van nood of bezorgdheid is vertrouwen te hebben in Jezus en Hem in staat te stellen te handelen, zoals Hij dat zelf verkiest.² In alle vertrouwen dat zijn zoon genezen zou zijn, begaf de hoveling zich op het zevende uur Romeinse tijd (ongeveer één uur 's middags) in alle rust naar huis (πορεύομαι), waar hij pas de volgende dag arriveerde (4:52). Kennelijk heeft hij eerst nog in Kana overnacht.

De slaven die hem tegemoet kwamen toen hij uit de heuvels afdaalde naar Kafarnaüm, wisten niet wat er in Kana was gebeurd, maar wisten wel te vertellen, dat er bij de zoon beterschap was ingetreden precies om zeven uur in de morgen van de vorige dag. Het waren dus onverdachte getuigen. De hoveling ging terugrekenen en stelde vast, dat zijn zoon inderdaad genezen was op het tijdstip, dat Jezus het had aangekondigd. De man kwam tot geloof met

zijn gehele huishouden.³ Het ἐπίστευσεν αὐτός (indicativus aoristus activum) is hier anders dan in 4:48 en 50 niet meer gekoppeld aan een teken of een woord, maar alleen nog aan de persoon van Jezus. Het huis van de hoveling werd van dat moment af een christelijk huis.⁴

Wat in dit tweede teken, dat Jezus heeft verricht, vooral opvalt, is de drievoudige verwijzing naar de uitspraak van Jezus: ὁ υἱός σου ζῇ (uw zoon leeft!), te weten in 4:50, 51 en 53. Uit het discours, dat op dit verhaal volgt, blijkt inderdaad, dat Jezus van zijn Vader de volmacht heeft gekregen om (eeuwig) leven te geven (5:24) en opstandingleven (5:21, 25–26, 28–29). Wat ook opvalt is de progressie in het geloof van de hoveling (4:48, 50, 53). Het zijn deze beide kernpunten van het wonderverhaal: het woord door Jezus uitgesproken in Kana, dat in Kafarnaüm, dus op afstand, z'n leven scheppende uitwerking heeft, en aan hen die aan dit woord geloof hechten, uitzicht geeft op de eschatologische belofte, die Jezus zijn toehoorders in het discours voorhoudt: 'Wie mijn woord hoort en Hem gelooft, die Mij gezonden heeft, heeft eeuwig leven en komt niet in het oordeel, want hij is overgegaan uit de dood in het leven' (5:24).⁵

Alles bij elkaar geeft het verhaal van de genezing van de zoon van de hoveling weinig exegetische problemen. De plot is makkelijk te volgen en laat zien, dat Jezus bij zijn levenscheppende werk geen onderscheid maakt tussen aanzienlijken, zoals de hoveling, of minder aanzienlijken, zoals de vrouw in Samaria, tussen mensen in vreugdevolle omstandigheden, zoals de gasten op de bruiloft in Kana of mensen in nood, zoals de vader van de zieke jongen. Door deze gebeurtenissen te beschrijven maakt de evangelist Johannes aan zijn lezers duidelijk, dat Jezus inderdaad de redder der wereld is, voor alle mensen, ongeacht hun status, op alle tijden en in alle omstandigheden.⁶ Ook het wonderteken van de zoon van de hoveling is door Johannes in zijn evangelie vastgelegd om in tal van huizen geloof te wekken in Jezus de Gezalfde, de Zoon van God. Door te geloven bezit men het leven in zijn naam (20:30–31).

E Bethesda (5:1–47)

In 5:1–18 treffen we het verhaal aan van de genezing door Jezus van de man die reeds 38 jaar ziek was en gedurende lange tijd in het bad Bethesda vertoefde. In §5B hebben wij al aandacht besteed aan de vooral hamartiologische aspecten van dit wonderverhaal met het daarbij behorende getuigenis van Jezus (5:19–47). In deze paragraaf richten we onze blik vooral op de christologische en soteriologische kant ervan. Ook in dit hoofdstuk hebben we te maken met een verhaal met een duidelijk symbolisch karakter, waarin beeld en metafoor een rol spelen in de wijze waarop het wonderverhaal is beschreven. Datzelfde geldt voor de discussie over de sabbat, die voortvloeit uit het genezingsgebeuren en zo een symbool wordt van het leven, dat Jezus schenkt. Naarmate het verhaal en het discours zich ontwikkelen vanuit het wonder van de genezing ontplooit de symboliek zich in het conflict en debat, dat daardoor ontstaat.⁷

³ 'οἰκία', zie Bauer 2000, p.695.

⁴ Ridderbos 1987, deel 1, pp.207v; Van Houwelingen 1997, p.127.

⁵ Vgl. Hoskyns 1947, pp.261v en Beasley-Murray 1987, p.73.

⁶ Boice 1975, vol.1, pp.425.

⁷ Lee 1994, pp.107–108.

¹ Knöppler 2001, pp.247v.

² Boice 1975, vol.1, pp 426v.

Nadat de verteller in 5:2–5 een korte introductie heeft gegeven ten aanzien van tijdstip en setting, volgt een beschrijving van het wonder van de genezing van de verlamde man op de sabbat. Van de verteller vernemen we, dat Jezus, toen Hij de man op zijn matras bij het bad zag liggen, volledig op de hoogte was van het feit, dat hij daar al lange tijd lag. Toen Jezus hem vroeg of hij gezond wilde worden, nam de zieke man aan, dat Jezus hem wilde helpen om in het water te komen. Hij was er niet op voorbereid, dat hij een directe en wonderbaarlijke genezing zou meemaken, waardoor hij de sabbatwet zou overtreden. Over wat de man allemaal dacht, toen Jezus hem opdracht gaf op te staan en zijn matras op te nemen, kan men slechts gissen. Zeker is, dat hij Jezus gehoorzaamde, waardoor hij fysiek werd genezen, maar ook de sabbatsregels schond.¹

Nadat Jezus de verlamde man heeft genezen, blijkt dat de man geestelijk niet is genezen. Hij betoont tenminste geen enkele dankbaarheid en gedraagt zich tamelijk collaborerend in de richting van de Joden. Er ontstaat dan ook een hevig conflict tussen Jezus en de Joden. Niet vanwege het feit, dat Hij de verlamde heeft genezen, maar omdat Hij het op de sabbat deed en de genezen man opdracht gaf op sabbat z'n matras te dragen. Het getuigt opnieuw van een groot misverstand. Zij interpreteren Jezus' daad op een letterlijk niveau, wat een noodzakelijke fase is in het verklaren aan de lezer wat de symbolische betekenis is. Als de genezen man tegen de Farizeeën over z'n genezing praat, willen zij het alleen maar hebben over de overtreding van het sabbatsgebod. Tot drie keer toe komt dit aan de orde (5:10,11,12), waarna de verteller meedeelt, dat de Joden Jezus vanwege deze wetsovertreding wilden vervolgen en zelfs zoeken om Hem te doden (5:17,18).

In 5:10–13 gaat het om de schuldvraag. Is de man zelf verantwoordelijk voor het schenden van het sabbatgebod of Jezus? De man blijkt niet eens te weten wie het is, die hem genezen heeft tot Jezus hem in de tempel ontmoet en hem met het *μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται* (zondig niet meer, opdat u niet iets ergers overkome) duidelijk maakt, dat hij een diepgaander genezing nodig heeft. Met het woord *ὑγιής* (gezond) in 5:6 en 14 doelt Jezus vooral op de gezondheid van de mens in de totaliteit van zijn bestaan. Niet alleen lichamelijk dus, maar ook geestelijk.² Wat Jezus schenkt is meer dan genezing en bevrijding van leed. Het gaat Hem om de 'grotere werken', het 'opwekken' en 'levend maken', waartoe Hij van zijn Vader volmacht heeft verkregen (5:20).

In het teken van de genezing van de verlamde handelt het primair om verlossing en redding, wat later in het discours van Jezus tot uitdrukking komt in het woord *ζωή* (leven). Hierbij gaat het niet om het verkrijgen van een bepaalde toestand, waarin Jezus de mens brengt, maar om Jezus zelf, die de opstanding en het leven is (11:25; 14:6). Jezus brengt niet het heil; hij *is* het heil. Bij zijn komst, als de gezondene van zijn Vader, geeft Hij zichzelf voor het heil van de mensheid (6:51c). Uit de wijze, waarop de man handelt na zijn genezing blijkt, dat hij ver af staat van deze heilbrengende boodschap van Jezus.

In de versen 5:17 en 18 vindt vrij abrupt de overgang plaats van het wonderverhaal en de ondervraging van de genezen man door de Farizeeën (5:1–16) naar de theologische uitleg ervan. Jezus spreekt hier over zichzelf, de verhouding met zijn Vader en zijn bediening tijdens zijn verblijf op aarde. Het conflict spitst zich toe, als Jezus in 5:17 niet alleen praat over zijn goede recht om op sabbat iemand te genezen, maar voor alles (*ὁ δέ*) duidelijk maakt dat Hij daartoe volmacht heeft van zijn Vader en namens Hem handelt. 'De Zoon kan niets doen

van zichzelf of Hij moet het de Vader zien doen' (5:19). Op het niveau van de tekst is er dus sprake van een overtreding van de sabbatwet (5:16), in de metafoor legt Jezus uit, dat Hij Gods heilswerk dient uit te voeren of het nu Sabbat is of niet (5:17; 9:16,31–33).³

De Joden zien het echter als een godslastering, dat Jezus zich in hun ogen aan God gelijkstelt, waarop de doodstraf staat. Jezus laat echter juist zien, dat het werk dat Hij doet, niet z'n eigen werk is. Het is het werk van zijn Vader van het begin tot het eind. Juist omdat zijn werk ondergeschikt is aan dat van zijn Vader, kan het teken dat Hij verricht heeft niet begrepen worden als een overtreding van de wet.⁴ Waar in 4:1–42 het misverstand en de uitleg ervan tot begrip en geloof leidden bij de heterodoxe samaritanen, werkte het bij de Joden in hoofdstuk 5 geheel anders uit en leidde de uitleg ervan door Jezus juist tot een escalatie van het conflict. Nadat ze hem eerst wilden vervolgen (*διώκω*, 5:16), willen de Joden hem nu doden (*ἀποκτείνω* 5:18).

Het juridische conflict krijgt vervolgens een christologische dimensie. Jezus stelt de joodse wet, althans zoals de Farizeeën die uitleggen, tegenover wat zijn Vader en Hijzelf doen, nl. *ζωοποιεῖν* (leven geven) (5:21) en *κρίσις* (oordeel) (5:22). De genezing van de verlamde man, is dus een teken van Jezus' bediening als goddelijke schenker van het leven (*ζωοποιεῖν*).⁵ Het *ζωοποιεῖν* in deze passages van hoofdstuk 5 wordt gepresenteerd in twee stadia, nl. als de mens het woord van Jezus hoort en Hem gelooft, die Jezus gezonden heeft en daardoor eeuwig leven ontvangt (5:24) en in het volgende stadium, als allen, die in de graven zijn, de stem van Jezus horen en zullen leven (5:25).⁶

Deze gedachte sluit aan bij vers 5:27, waar Jezus een relatie legt tussen zijn volmacht om gericht te houden en zijn status als Zoon des Mensen. Zijn Vader heeft Hem die volmacht gegeven, omdat Hij de Zoon des Mensen is, een passage, die volgens sommigen teruggrijpt op de profetie uit Dan. 7:13v over de 'mensenzoon, komende met de wolken des hemels, aan wie heerschappij werd gegeven en eer en koninklijke macht, een eeuwige heerschappij, die niet zal vergaan en een koninkschap, dat onverderfelijk is'.⁷ De visie die uit deze verzen spreekt refereert vooral aan het overheersende thema van de Zoon des Mensen, in wie God zich voor de mensen heeft geopenbaard. Het houdt een belofte in van een toekomstige openbaring, die de gelovigen tegemoet mogen zien. Die belofte wordt zichtbaar als de Zoon des Mensen zich op unieke wijze openbaart als de verhoogde aan het kruis tot heil voor allen, die in Hem geloven.⁸ Wat in 3:13–14 reeds is aangekondigd is verder verduidelijkt in 5:27: Jezus, die zich aan de mensen als de Zoon des Mensen heeft geopenbaard, is tevens de Rechter, die het oordeel voltrekt aan degenen, die Hem afwijzen.⁹

Jezus roept in 5:31 zijn Vader als getuige aan, om aan te geven, dat zijn getuigenis waar is (8:13). Hij roept ook Johannes de Doper als getuige op, die van de waarheid getuigd heeft. Hij herinnert de Joden eraan, dat zij nog kort geleden hun afgevaardigden naar Johannes de Doper hadden gezonden en dat die van Hem had getuigd. Jezus ging ervan uit, dat de Joden zich nog herinnerden, wat Johannes de Doper had uitgesproken, eerst tegen hun

¹ Ibid., p.109.

² Bauer 2000 vertaalt *ὑγιής* behalve met 'healthy', ook met 'sound', 'correct and wellgrounded' (p.1023).

³ Lee 1994, pp.111–112. Vgl. ook Culpepper 1983, p.140.

⁴ Lee 1994, p.114.

⁵ L. Th. Witkamp, 'The Use of Traditions in John 5:1–18', in: *Journal for the Study of the New Testament*, No.25, oktober 1985, pp.19–47, in het bijzonder pp.33v.

⁶ Dodd 1953, p.364.

⁷ Barrett 1955, p.262; Moloney 1976, pp.81v; Ridderbos 1987, Deel 1, p.234.

⁸ Hoskyns 1947, p.270; Moloney 1976, pp.40,66v.

⁹ Ibid., pp.84–86; Carson 1991, pp.257v.

vertegenwoordigers (1:19,20,26), later tegenover de schare (1:29) en daarna tegen twee van zijn discipelen (1:35,36).¹ Niet dat Jezus dat getuigenis nodig zou hebben, maar het ging om het behoud van zijn kritische toehoorders (5:34). Van dat behoud heeft Johannes de Doper getuigenis afgelegd, toen hij Jezus aankondigde als de komende, wiens weg hij had bereid, als het Lam Gods, dat de zonde der wereld zou wegnemen (1:29) en als de Zoon van God (1:34).

Dat getuigenis van de Doper was de waarheid en Jezus hoopte, dat zijn toehoorders, op grond van dat getuigenis, alsnog tot geloof zouden komen en daardoor behouden zouden worden. Jezus laat echter merken, dat deze boodschap van eeuwig leven boven alles te vinden is in de Schriften. In de Schriften, die de joden grondig plegen na te vorsen.² Op zoek naar het eeuwige leven zouden zij het leven echter niet vinden, omdat ze het niet bij Jezus wilden zoeken. In die Schriften is het, volgens Jezus in 5:45–47, vooral Mozes, die van Hem getuigt en waarop de joden hun hoop gevestigd hebben. Maar ze geloven Mozes niet op zijn woord en daarom geloven ze ook niet in Jezus. Het zal uiteindelijk diezelfde Mozes zijn, die, als het tot een oordeel komt, hen op dit ongeloof zal aanspreken.

Het teken van de genezing van de verlamde handelt dus over verlossing en redding, zoals dat tot uitdrukking komt in het discours van Jezus, waarin het woord ζωή (leven) centraal staat. Dat leven is een geschenk van Jezus en dat geschenk is, zoals we weten, Jezus zelf, als Hij zijn leven geeft voor het leven van de wereld (1:29; 6:51c). In het discours doet Jezus zichzelf kennen in zijn dubbelrol van redder en eschatologische rechter: als degene, die evenals zijn Vader doet leven, wie Hij wil, maar aan wie de Vader ook volmacht heeft gegeven tot het oordeel. Deze dubbelrol komt tot uitdrukking in de thematische koppeling, die in 5:27 plaatsvindt tussen de thema's 'oordeel' en 'Zoon des Mensen'.

In deze koppeling wordt de toekomstige belofte zichtbaar van de Zoon des Mensen, die zich op unieke wijze zal openbaren als de verhoogde aan het kruis tot heil voor allen, die in Hem geloven. Op die plaats zal Hij echter ook fungeren als rechter voor hen die zijn openbaring als de redder der wereld verwerpen. Van dat eeuwige leven, dat Jezus als redder der wereld zal schenken heeft Johannes de Doper getuigd, maar bovenal ook de Vader zelf, waarvan het OT bij monde van Mozes getuigt. Geloven in Mozes betekent geloven in Jezus, die als de Zoon des Mensen het eeuwige leven schenkt en zo de kloof tussen God en de van Hem vervreemde wereld overbrugt.

F De blindgeborene (9:1–41)

In dit wonderverhaal handelt het om een bedelaar, die blind was vanaf zijn geboorte. Jezus zag hem zitten en genas hem van zijn blindheid en geeft als reden voor zijn daad, dat de werken Gods in deze genezing tot openbaring zouden komen (9:3). De blinde man accepteert Jezus aanvankelijk als genezer en als profeet van God gekomen, maar leert Hem later kennen als de door zijn Vader gezonden Zoon des Mensen (9:33,36,37).

In dit wonderverhaal representeert de blinde man de gevallen mensheid, die wegwijkt in de duisternis van het ongeloof en zonde, zonder hoop op redding. Het genezen van de blinde man is de zichtbare manifestatie van de macht van God, die voor de mensheid beschikbaar komt in Jezus, die gezonden is met de bedoeling de wereld, die in duisternis, ongeloof en zonde begraven ligt, in het licht te brengen.³ Zo worden Gods werken zichtbaar in de genezing van de blinde man, wat te beschouwen is als een teken van de overwinning van het licht over de duisternis.⁴ Door in 9:4 te zinspelen op het feit, dat Hij dat werk moest verrichten, terwijl het nog dag was, zinspeelt Jezus metaforisch op zijn dood, die reeds zijn donkere schaduw over Jezus' leven vooruitwerpt.⁵

Verder is het van belang de aandacht te richten op de gedachten die schuilgaan achter de symboliek, die spreekt over het feit, dat de blinde de opdracht krijgt van Jezus, nadat Hij slijk op zijn ogen heeft gesmeerd (ἐπιχρίω = smeren en zalven⁶), zich te wassen in het badwater Silóam (9:7). De verteller maakt de lezer er hier in een terzijde op attent, dat Silóam: 'Hij die was gezonden' betekent (9:7c). Hiermee wordt het water onmiskenbaar geassocieerd met Jezus, de gezondene van zijn Vader (3:17,34; 5:36,38), de bron van het levende water, de ware bron van het heil (4:14; 7:38). De zonde, waarvan 9:2 en 34 spreken, de oerzonde van onze blindheid, kan alleen afgewassen worden door het water uit de bron of vijver, die uit Jezus zelf voortvloeit die het levende water schenkt, ons vrijmaakt en eeuwig leven schenkt.⁷

Het verhaal in hoofdstuk 9 wordt duidelijk gekenmerkt door twee motieven, die nauw met elkaar zijn verweven en die fundamenteel zijn voor het hele Evangelie, te weten, het motief van de openbaring, dat vooral tot uitdrukking komt in de eerste verzen en dat van de crisis, het oordeel, dat wordt aangekondigd in 9:39.⁸ Deze twee motieven ontwikkelen zich naast elkaar en tonen aan, dat de gebeurtenissen Jezus niet alleen zichtbaar maken als het licht, dat schijnt in de wereld: de reddende kracht van God, die in Jezus zijn Zoon tot de wereld komt en het levenslicht brengt aan een ieder, die Hem aanvaardt. Maar tegelijkertijd ook als degene, die de zonde aan het licht brengt en hen veroordeelt, die de openbaring en de redding die de Verlosser brengt verwerpen. Wij zien dat duidelijk in wat met de blinde man gebeurt en de progressie, die zichtbaar wordt in diens geloofsleven en omgekeerd in het proces van verwijdering, dat zich bij zijn rechters voltrekt.⁹

De blinde man gaat vanuit de fysieke positie waarin hij vanaf zijn geboorte verkeerde, door de ingreep van Jezus over in een leven, waarin hij weer volledig kan zien, om vervolgens opnieuw door de bemoeienis van Jezus in een situatie te komen, dat hij inzicht verkrijgt in de identiteit van Jezus als de Zoon des Mensen (9:35)¹⁰, aan wie het oordeel toekomt (9:39, vgl. 5:26–27; 12:31–32), maar die ook de schenker is van het eeuwige leven (3:14–15). Eerst spreekt de man van de mens die Jezus genoemd wordt en die hij niet kende (9:11–12). Vervolgens noemt hij Hem een profeet (9:18) en een gezondene van God (9:33) om Hem vervolgens te herkennen als de Zoon des Mensen (9:38), zijn vertrouwen op Hem te vestigen en zich aan Hem over te geven in geloof (9:35–38).

Tegelijkertijd laat de evangelist op ironische wijze zien hoe de Farizeeën de omgekeerde beweging maken. Ze spreken uit, dat Jezus niet van God is (9:16) en een zondaar (9:24). Ze

¹ Hoskyns 1947, p.272.

² ἐρυνάω = grondig onderzoeken, bestuderen (Bauer 2000, p.389).

³ Hoskyns 1947, p.353.

⁴ Dodd 1953, p.357.

⁵ Brown 1966, p.382; Culpepper 1983, p.61,165.

⁶ Bauer 2000, p.387.

⁷ Brown 1966, p.381.

⁸ Ibid., p.376; Blank 1964, pp.252–263.

⁹ Beasley-Murray 1987, p.161.

¹⁰ Een aantal getuigen (o.a. A, L, Θ, Ψ) spreken hier van 'υἱὸς τοῦ θεοῦ'. Andere getuigen (o.a. P^{66,75}, 8, B, D, W) spreken echter van 'υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου', wat beter past in de context, waar het toch al vooral gaat om Jezus, die zich in zijn menselijke natuur aan de genezen man bekendmaakt (vgl. Hoskyns 1947, p.359).

ontkennen het wonder (9:24) en weten niet van waar Hij komt en waaraan Hij zijn autoriteit ontleent (9:29). Ze bannen de genezen man uit hun midden, waarmee ze Jezus verwerpen (9:34) om ten slotte zelf schuldig verklaard te worden. Van een situatie, waarin ze denken alle inzicht en begrip te hebben, die past bij het discipelschap van Mozes (9:28), worden zij door Jezus in wezen als blind verklaard, omdat ze Hem en de genezen man verwerpen en er de voorkeur aan geven in de duisternis en in hun zonde te blijven (9:40–41, vgl. 3:19,20).¹

Wanneer we dit wonderbaarlijke genezingsverhaal overzien, kunnen we vaststellen, dat Johannes met zijn gevoel voor drama in dit verhaal een bijna ideaal voorbeeld heeft gezien van een teken, waarin Gods werken zichtbaar worden in de blindgeborene man, die zowel lichamelijk als geestelijk wordt genezen. Daarin is hij de representant van de wereld, die in duisternis verkeert en van God vervreemd is. De wijze waarop Jezus, vanuit zijn bewogenheid voor deze arme man, zich inzet voor zijn genezing en redding, is een illustratie van de wijze, waarop God uit liefde voor de wereld zijn eniggeborene Zoon naar de wereld heeft gezonden met de bedoeling om de wereld in het licht te stellen, de verstoorde relatie tussen God en de mensheid op te heffen en de verzoening tot stand te brengen.

G De goede Herder (10:1–21)

Het verhaal van de goede Herder in hoofdstuk 10 sluit nauw aan bij hoofdstuk 9², handelend over de genezing van de blindgeborene en eindigend met diens verbanning uit de synagoge door de joodse autoriteiten (9:34). De tegenstelling tussen de joodse leiders, die de blinde man hebben veroordeeld (9:22,34) en Jezus, die hem heeft genezen, vormt de context, waarin de gelijkenis van de goede Herder is beschreven.³ Jezus trekt zich het lot van de man aan, zoekt hem weer op en maakt zich aan hem bekend als de Zoon des Mensen. De man werpt zich voor Jezus neer en komt tot bekering. Jezus eindigt in 9:39–41 met een vernietigend oordeel over de joodse leiders. Hij verwijt hun, dat zij slechte geestelijke leiders zijn van hun volk en geeft af op hun onvermogen om Hem te verstaan in de uitleg van het evangelie. Zij zijn ziende blind.⁴

Beginnend met de plechtige woorden ‘Voorwaar, voorwaar!’ presenteert Jezus zich als de goede Herder; woorden die geheel in overeenstemming zijn met zijn optreden tegenover de blindgeborene na diens genezing, hier zich als goede Herder ontfermend over deze gewezen blinde, die door de Joden uit de synagogale gemeenschap was uitgestoten, maar door Jezus werd opgezocht en gevonden (9:34,35).⁵ In deze gelijkenis maakt de geïmpliceerde schrijver overvloedig gebruik van metaforen met verschillende vehikels, waarbij verschillende semantische domeinen zijn te onderscheiden. Alles bij elkaar levert het een complex metaforisch vlechtwerk op met een sterk soteriologische inhoud.⁶

In het eerste gedeelte (10:1–5) treffen we het verhaal aan van de schaapskooi (αὐλή⁷) (10:1–5), dat in wezen uit meerdere gelijkenissen bestaat en waarin sprake is van een rolwisseling, waarbij gebruik gemaakt wordt van verschillende oudtestamentische beelden en thema’s, die de joden als schriftgeleerden natuurlijk goed kennen. Het verhaal handelt eerst over de deur (θύρα) van de schaapskooi, bewaakt door de deurwachter, die de herder als hij binnentreedt herkent en doorlaat. Wie op een andere manier probeert binnen te komen dan door de deur is van kwade wille en een dief of een rover. De eigen schapen herkennen hun herder. Zij horen zijn stem en volgen hem naar buiten. Wat wordt in deze perikoop bedoeld met de woorden ‘schapen’ (τὰ πρόβατα) in o.a. 10:1–3? Wie zijn ‘zijn eigen schapen’ (τὰ ἴδια πρόβατα) in 10:3 en ‘de mijne’ (τὰ ἐμα) in 10:14 en wat wordt bedoeld met ‘de andere schapen’ (ἄλλα πρόβατα) in 10:16?

Op vele plaatsen in het OT (bv. in Ps. 23; 74:1; 78:52,71; 79:13; 80:1; 95:7; 100:3; Jes. 40:11; Jer. 23:1–4; 50:6,17) wordt het volk Israël aangeduid als ‘schapen’, behorend tot Gods volk. Micha 2:12: ‘Voorzeker zal ik u, o Jakob, in uw geheel bijeenbrengen, voorzeker vergaderen het overblijfsel van Israël. Ik zal hen bijeenbrengen als schapen in een kooi, als een kudde in het midden der weide’. Ook de schapen in de gelijkenis van 10:1–5 zijn Gods volk en bestaan uit Jezus’ eigen schapen (τὰ ἴδια πρόβατα), die Hem kennen, naar zijn stem luisteren en door Hem bij name genoemd worden, wanneer Hij ze naar buiten brengt (ἐκβάλλη). Verder zijn er ook schapen in de αὐλή van het jodendom, die niet zijn eigendom zijn (de ongelovige joden). Behalve dat Christus schapen had, behorend tot het joodse volk, had Hij ook schapen, die niet van deze αὐλή waren, nl. de gelovigen uit de heidenen.⁸ Mogelijk is er sprake van meerdere kudden in de schaapskooi, hoewel dat niet zonder meer uit de context is op te maken.⁹ Deze schapen hadden, toen zij nog niet in de kudde van Jezus waren opgenomen, slechte herders. Bekend is in dezen het lange tekstgedeelte uit Ez. 34, waarin de profeet de herders veroordeelt, die zichzelf voeden met vet en kleden met wol, maar nalaten hun schapen te weiden. Zo zegt de Here: Zie, ik zal die herders (Ez. 34:10)! De alternatieve leider dient zich aan in de persoon van Gods knecht, David. ‘Dan zal ik één herder over hen aanstellen, die hen weiden zal, mijn knecht David zal vorst wezen in hun midden’ (Ez. 34:23; 37:24).

Simonis ziet αὐλή als beeld van het jodendom, dat in de tempel en in z’n offercultus zijn middelpunt vindt. In deze ‘schaapskooi’ is Jezus op rechtmatige manier binnengetreten. De door God beloofde herder der schapen, de knecht Davids (Ez. 34:23) kwam tot de zijnen (1:11) als het heil uit de joden (4:22). Door Jahweh is Hij gezonden om in zijn naam de schapen te weiden (Ez. 34:15,23). Hij kwam niet met list of geweld, maar om een vredesverbond te sluiten (Ez. 34:23). Door wat Hij in zijn aardse bediening openbaart, legitimeert Hij zich als de beloofde herder der schapen, zodat de dienaren van de Hogepriester en Farizeeën kunnen melden: ‘Nooit heeft een mens gesproken, als deze mens spreekt!’ (7:46). Daarom doet de deurwachter Hem open en laat Hem binnen, waarna Hij zijn eigen schapen bij name noemt en naar buiten voert. In feite handelt 10:1–3 volgens Simonis over de menswording

¹ Dodd 1953, pp.357v; Brown 1966, p.377; Culpepper 1983, pp.191v; Beasley-Murray 1987, p.161.

² Zie o.a. J. Quasten, ‘The Parabel of the Good Shepherd: Jn. 10:1–21’, in *The Catholic Biblical Quarterly*, vol.10, 1948, pp.1–12; Beasley-Murray 1987, p.167 en H. Thyen, ‘Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums’ in: *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context*, eds. J. Beutler a.o., Cambridge 1991, pp.116–134, die van mening is, dat het verhaal van de goede herder eigenlijk bij 9:40 begint (p.123).

³ Hoskyns 1947, p.366.

⁴ Dodd 1953, p.359.

⁵ Van Houwelingen 1997, p.217.

⁶ Zimmermann 2004, p.303.

⁷ Volgens Bauer 2000 een omheind gebied in de open lucht, vaak omringd door gebouwen of muren (p.150).

⁸ Barrett 1978, p.376.

⁹ A.J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Rome 1967, p.104; Schnackenburg 1971, Deel 2, p.352; Beasley-Murray 1987, p.169; Morris 1995, p.447. Daarentegen Hoskyns 1947, in wiens ogen er slechts sprake kan zijn van één kudde in de schaapskooi. De suggestie als zou er sprake zijn van meerdere kudden acht hij in strijd met de gelijkenis en haar betekenis (pp.372v). Ook Zimmermann 2004 ziet noch in de tekst, noch in het OT reden te denken aan meerdere kudden (p.302).

van Jezus, die tot de zijnen kwam om de zijnen te verzamelen om ze uit een jodendom, waarin de cultus centraal staat, te leiden en in een nieuwe gemeenschap met Jezus, als de goede Herder te brengen, zoals het eerder met de discipelen en vlak daarvoor met de blindgeborene is gebeurd.¹ In de gelijkenis van 10:1–5 is Jezus zelf de herder, die tot zijn joodse kudde komt en zijn volgelingen uitleidt. Een van hen, de blindgeborene, was zojuist uit de synagoge verbannen (9:34). De stem van het religieuze establishment was voor deze man de stem van een vreemde. Maar toen de goede herder van Israël zich zijn lot aantrok, antwoordde hij Hem direct en liep niet van Hem weg (9:35–38; 10:5).

De grote verbondenheid tussen de herder en zijn schapen blijkt niet alleen uit het feit, dat zij hem herkennen aan zijn stem, maar ook dat de herder zijn schapen bij name kent. Het lijkt een overdreven opmerking, in aanmerking genomen, dat een kudde, hoe klein ook, toch uit meerdere schapen bestaat, die men moeilijk uit elkaar zal kunnen houden.² We dienen ons echter te realiseren, dat dit verhaal puur polemisch is bedoeld en gericht is tot de joodse leiders, die door Jezus zijn beticht van slecht leiderschap. Jezus laat zien hoe het anders kan en legt dat in het verdere verhaal aan deze slechte herders uit, waar Hij hen dieven en rovers noemt, huurlingen, die de schapen niet ter harte gaan, vreemdelingen, wier stem zij niet kennen en die zij niet zullen volgen. Dat was ook het thema aan het eind van hoofdstuk 9, waar de blinde man weigerde de aanwijzingen van de Farizeeën te volgen en zich tot Jezus wendde.³ Hoewel de joodse toehoorders van Jezus het OT op hun duimpje kenden, snapten ze toch niets van wat Jezus hun had verteld. Ze waren inderdaad ziende blind (9:41). Daarom legde Jezus het hun uit in 10:7–18. Het eerste gedeelte van hoofdstuk 10 wordt in 10:6 afgesloten met een terzijde⁴, waarin de verteller voor de lezer retrospectief aangeeft dat de beeldspraak (παροιμία⁵), door Jezus geschetst in de eerste vijf verzen door zijn toehoorders in het geheel niet begrepen zijn.⁶

In 10:7 gaat de plot over in een stuk verklarende tekst in de vorm van een uitgebreide allegorie.⁷ Dit tweede Bijbelgedeelte, waarin de beelden nogal door elkaar heen lopen, ver- toont een sterk christologisch/soteriologisch karakter. Door middel van een viertal ‘Ik ben’- uitspraken presenteert Jezus zich beurtelings als de deur der schapen (tweemaal in 10:7,9) en als de goede herder (tweemaal in 10:11,14), waarmee zowel de objectieve zijde (Jezus als de deur) als de subjectieve zijde (de schapen die binnenkomen) van Johannes’ soteriologie tot uitdrukking komt. In 10:7–10 vereenzelvigt Jezus zich met de deur der schapen:

10:7 Ἄμην ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων.
Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: Ik ben de deur der schapen.

¹ Simonis 1967, pp.168–173. Vgl. Zimmermann 2004, pp.394v.

² Anders dan Brown 1966, die denkt, dat Palestijnse schaapherders vaak ‘troetelnamen’ aan hun schapen geven, zoals ‘langoor’, ‘witneus’ enz. (p.385). Zie ook Bruce 1983, die op dit punt vertelt van zijn jeugdervaringen bij de herders in de Schotse Hooglanden (p.224).

³ Brown 1966, p.383.

⁴ O’ Rourke 1979, p.217.

⁵ Bauer 2000, p.780.

⁶ Volgens Ball (1996) is deze narratieve commentaarzin door de geïmpliceerde schrijver opgenomen opdat de geïmpliceerde lezer Jezus’ gelijkenis niet zal misverstaan, zoals de toehoorders van Jezus. De uitleg van de geïmpliceerde schrijver in 10:7–18 corrigeert het misverstand van zijn ‘narratief’ gehoor en legt tevens aan de geïmpliceerde lezer uit hoe dit verhaal van de goede Herder werkelijk moet worden begrepen (p.98).

⁷ J.A.T. Robinson, ‘The Parable of John 10:1–5’, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 1955, pp.233–240; Brown 1966, pp.385v.

10:8 πάντες ὅσοι ἤλθον [πρὸ ἐμοῦ] κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί, ἀλλ’ οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τα πρόβατα.
Allen die vóór mij gekomen zijn, zijn dieven en rovers, maar de schapen hebben naar hen niet gehoord.

De interactie tussen de beide betekenisdomeinen (‘Jezus’ en ‘de deur’) leidt tot een tweeledige functie van de deur. Deze fungeert als toegang *tot* de schapen, maar ook als toegang *voor* de schapen. In 10:7 handelt het om de deur (θύρα) die toegang geeft *tot* de schapen. De schapen bevinden zich in de schaapskooi. Jezus is de deur, waardoor veronderstelde herders toegang krijgen tot de schapen en de dieven en rovers geweerd worden. Het is een voortzetting van de gelijkenis van de deurwachter in vers 3, waarbij een persoonsverwisseling plaatsvindt. Jezus is niet meer de herder, die door de deurwachter wordt binnengelaten, maar de deur zelf, die de dieven en rovers buitensluit.⁸ Het is duidelijk, dat Jezus in 10:7,8 de hele joodse hiërarchie voor ogen had, die in zijn ogen niet geïnteresseerd was in het welzijn van de schapen, maar in haar eigen belang. De schapen hebben naar hen niet gehoord. Ze wachten tot ze de stem horen van de goede herder.⁹ In 10:9 wordt het beeld van de deur verruimd:

10:9 ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα· δι’ ἐμοῦ ἂν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὐρήσῃ.
Ik ben de deur; als iemand door Mij binnenkomt, zal hij behouden worden; en hij zal ingaan en uitgaan en weide vinden.

In 10:9 fungeert Jezus als deur *voor* de schapen, waardoor (δι’ ἐμοῦ) de schapen binnen kunnen gaan om behouden te worden (σωθήσεται), d.w.z. in Johanneïsche bewoordingen: eeuwig leven te verwerven (vgl.3:16,17).¹⁰ Gods uitverkorenen vormen een kudde schapen en er is maar één middel om ook tot deze kudde te behoren; er is maar één bron van kennis en leven; er is maar één weg om geestelijk voedsel te verkrijgen; er is maar één weg naar het eeuwige leven. En die éne toegangsweg tot al dit goede is Jezus.¹¹ De toegang tot de schaapskooi ligt in zijn handen. Jezus is de poort des heils (Ps. 118: 19,20): ‘Ontsluit mij de poorten der gerechtigheid, ik zal daardoor binnengaan, ik zal de Here loven. Dit is de poort des Heren, de rechtvaardigen gaan daardoor naar binnen’. Hij is de enige weg om de Mes- siaanse gemeenschap binnen te gaan, want Hij is de enige bringer van het heil (3:17; 14:6). Maar Hij is ook de waarheid en het leven. Niemand komt tot de Vader dan door Hem. Vers 10:9 nadert zo dicht tot 14:6 (vgl. ἔρχεται δι’ ἐμοῦ¹²).

Om behouden te worden en deel te worden van Jezus’ kudde, zal men, als gelovige, Jezus’ heilsfunctie moeten erkennen. Zo niet, dan blijkt dat men een dief en rover is, iemand, die een valse heilsleer aanhangt.¹³ De gelovige wordt allereerst bevrijd en vindt daarna vrijheid

⁸ Zie Jeremias ‘θύρα’, in: Kittel, dritter band, 1938, pp.178–180; J.P. Martin, ‘Expository Articles (John 10:1–10)’, in: *Interpretation*, Jan.1978, vol.xxxi, no.1, pp.171–175.

⁹ Morris 1995, p.451.

¹⁰ Ibid., p.452, voetnoot 34; Zimmermann 2004, p.263.

¹¹ Barrett 1955, pp.372v; vgl. Carson 1991, p.385.

¹² Schnackenburg 1971, p.368.

¹³ Ibid., p.364. In de ogen van Brown 1966 doelt Jezus hier onmiskenbaar op de Farizeeën en schriftgeleerden (pp.393v).

in de kudde.¹ In vier werkwoorden in 10:9 (σωθήσεται, εἰσελεύσεται, ἐξελεύσεται en εὐρήσει) wordt het heilshandelen van de Herder als tegenstelling tot de dieven en rovers tot uitdrukking gebracht.² Het heil (σωτηρία) wordt hier uitgebeeld in termen van het in- en uitgaan uit de schaapskooi en vinden van goede weide, het ultieme welzijn voor de schapen. De schapen, die de schaapskooi binnengaan dóór Jezus, als de deur, worden in staat gesteld in vrijheid in en uit te gaan en worden voorzien in al hun noden.³ De mens (τις) die door Jezus, als de deur, binnenkomt, vindt de middelen voor zijn levensonderhoud en daardoor het leven in overvloed (10:10b).⁴ Hij behoort tot de kudde van Jezus. Zij horen naar zijn stem, zij worden door Hem gekend, ze volgen Hem, Hij geeft hun eeuwig leven, zij zullen in eeuwigheid niet verloren gaan en niemand zal ze uit zijn hand roven (10:27–28).

Na deze vooral subjectieve benadering van het heil in Jezus Christus, als de deur, waarvoor men in geloof binnen zal moeten gaan om het eeuwig leven te verwerven, verandert de allegorie en gaat het in 10:11–17 niet meer over de schaapskooi en de deur, maar over de herder en de kudde in het veld. Jezus vereenzelvigd zich opnieuw en tot tweemaal toe met de herder uit 10:1–5 (ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν), maar voegt er hier het predikaat καλός (goed) aan toe, wat ongeveer op hetzelfde neerkomt als het ἀληθινός, dat ook op andere plaatsen in het vierde evangelie op Jezus wordt betrokken (zie bv. 1:9).⁵

De plot neigt vanaf 10:11 meer naar de objectieve kant van de soteriologie en concentreert zich geheel op de bereidheid van de goede herder zijn leven in de waagschaal te stellen voor zijn schapen (ὑπὲρ τῶν προβάτων). Wel wordt dit eerst toegelicht door het onderscheid tussen het gedrag van een goede herder en van een huurling. Wie huurling is en geen eigenaar van de schapen, ziet de wolf aankomen, laat de schapen in de steek en vlucht. De schapen gaan hem niet ter harte. Met als gevolg, dat de wolf ze roofd en uiteenjaagt. Tot tweemaal toe benadrukt Jezus, dat een goede herder bereid is zo nodig zijn leven in te zetten voor zijn schapen (τίθησιν τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων) (10:11,15).

De passage τίθησιν τὴν ψυχὴν kan op twee manieren uitgelegd worden, te weten: ‘zijn leven inzetten, riskeren’ dan wel ‘zijn leven overgeven in de dood’.⁶ Voor het voorzetsel ὑπὲρ geldt zowel de betekenis van ‘ten bate van’ als ‘in plaats van’.⁷ Het betreft een terminologie, die we ook in de LXX tegenkomen (Ri. 12:3; 1 Sam. 19:5; 28:21; 1 Kon. 19:2). In al deze passages is sprake van een ‘inzetten van het leven’, dat de dood tot gevolg kan hebben, maar zo blijkt uit Ri. 12:3; 1 Sam. 19:5; 28:21, niet noodzakelijkerwijs deze tot gevolg heeft. Het betreft de vrijwillige inzet van het leven om daarmee een bepaald doel te bereiken.⁸

Wanneer we de passage τίθησιν τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων in 10:11 op basis van deze oudtestamentische achtergrond en in de context bekijken, handelt het hier om een metaforische koppeling van het beeld van de herder met de persoon Jezus (10:14–18), die zijn leven vrijwillig (τίθησιν⁹) opgeeft. Dat hier sprake is van een vrijwillig opgeven van Jezus’ leven blijkt overduidelijk uit 10:17–18, waar Jezus spreekt over zijn soevereiniteit en

volmacht (ἐξουσία) om zijn leven af te leggen (ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου) om het later weder op te nemen (πάλιν λάβω αὐτήν).¹⁰ Hoewel in het herderscenario in deze formulering nog niet direct aan de kruisdood van Jezus wordt gerefereerd, is duidelijk, dat de evangelist daar in metaforische zin wel op doelt.¹¹ Met de vooruitblik op het kruis laat Jezus zien, dat Hij handelt vanuit een perspectief, dat over de grens van de narratieve tijd heen gaat.¹² En dan gaat het niet meer om het ‘inzetten, riskeren’ van zijn leven, maar om het daadwerkelijk ‘overgeven van zijn leven in de dood’.¹³ Ook al wijst het τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων in 10:11,15 er niet direct op, dat de goede herder ook werkelijk sterft, maar zijn leven slechts inzet ten dienste van zijn schapen (cf. Ri. 12:3), toch reikt deze uitspraak buiten de metaforische wereld duidelijk verder en refereert deze aan Jezus’ werkelijke kruisdood (10:17,18) als een bekende, historische gebeurtenis.¹⁴ De verdere context vraagt dan ook om een krachtiger uitleg. Jezus riskeert niet slechts zijn leven, Hij legt zijn leven, in de lijn van het gebod van zijn Vader, ook af. Juist het feit, dat Hij zich opgeofferd heeft voor het behoud van zijn schapen kwalificeert Hem als de goede Herder.¹⁵

Een vervolgvraag is nu of het τίθησιν τὴν ψυχὴν ὑπὲρ in 10:11 wijst in de richting van een plaatsvervangend offer of zelfs een zoenoffer, zoals men uit andere teksten in het NT zou kunnen afleiden (zie bv. Mar. 10:45; Mat. 20:28; Gal. 1:4; 2:20; Ef. 5:2,25; 1 Tim. 2:6; Tit. 2:14). Dat in 10:11–18 sprake is van een plaatsvervangend offer ligt voor de hand en wordt dan ook breed onderschreven.¹⁶ Immers in dit tekstgedeelte is sprake van een rolverwisseling, waarbij Jezus niet alleen zijn leven inzet voor zijn schapen (10:11,15), maar daadwerkelijk ook aflegt (10:17,18) met als doel, dat zijn schapen niet geslacht en verdelgd worden, maar een nieuw en onvergankelijk leven zouden verwerven (ἵνα ζῶντες ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν) (10:10), een gave, die hun ook later in 10:28 wordt toegezegd (καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον).¹⁷

Het τίθεναι τὴν ψυχὴν vormt in dit Bijbelgedeelte het centrale thema en in 10:11–15 zelfs het enige maatgevende motief. Hierin komt duidelijk tot uitdrukking, dat er alleen sprake is van een verwezenlijking van het heil door het plaatsvervangend sterven van Jezus en dat een deelname van de ‘zijnen’ aan de eenheid van de Vader met de Zoon slechts mogelijk is als men toebehoort aan de Gekruisigde, die van zijn Vader de ἐξουσία (volmacht) heeft verkregen, zijn leven af te leggen en het weer te nemen (10:18).¹⁸ Hoewel de kruistheologische

¹ Barrett 1955, p.373.

² B. Kowalski, *Die Hirtenrede (Joh. 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums*, Stuttgart 1996, p.203.

³ Morris 1995, p.452.

⁴ Simonis 1967, pp.224v.

⁵ Barrett 1955, p.373.

⁶ Bauer 2000, p.1003.

⁷ Ibid., pp.1030v.

⁸ Zimmermann 2004, pp.390–391.

⁹ Praesens indicativus activum. Volgens Bauer 2000 te vertalen met ‘neerleggen’, ‘opgeven’ (p.1003).

¹⁰ Lee 1994, p.190; Ball 1996, pp.98v.

¹¹ Zimmermann 2004, p.392.

¹² Ball 1996, p.99.

¹³ Brown 1966: ‘The suggestion that we should translate here “risks his life” (see Judg XII 3), while it may be suitable in this particular verse, is made difficult by the clear reference to death in vss.17–18’ (pp.386v).

¹⁴ Barrett 1978, pp.374v; Carson 1991, p.386.

¹⁵ Hoskyns 1947, p.376; Brown 1966, p.398. Carson 1991, wijst erop, dat de herder niet is gestorven om een voorbeeld te stellen, nee, de schapen verkeren in levensgevaar en de herder tracht hen te beschermen, maar verliest daarbij zijn leven. Er is dus duidelijk sprake van een offer, want door zijn dood worden zij gered. Alleen dat maakt Hem een goede herder (p.386). Volgens Barrett 1955, refereert het woord ὑπὲρ bijna altijd aan de dood van Jezus (bv. 6:51; 10:11,15; 11:50vv; 18:14) als een offer ten bate van een ander, zij het niet altijd in technische zin (pp.374v).

¹⁶ P.M. Meyer, ‘A Note on John 10:1–18’, in: *Journal of Biblical Literature*, vol.LXXV, 1956, pp.232–235; O. Kiefer, *Die Hirtenrede*, Stuttgart 1967, p.75; Schnackenburg 1971, p.372; Barth 1992, pp.41,47,144; Smalley 1998, p.255; Metzner 2000, pp.25,131; Knöppler 2001, p.250; Frey 2004, p.434; Zimmermann 2004, pp.394; Daarentegen De Boer 1996, p.233.

¹⁷ Knöppler 1994, pp.203v; Zimmermann 2004, p.396.

¹⁸ F. Hahn, ‘Die Hirtenrede in Joh.10’, in: *Theologia Crucis – Signum Crucis, Festschrift für Erich Dinkler zum 70 Geburtstag*, C. Andresen e.a. (eds.), Tübingen 1979, pp.199v.

betekenis van dit Bijbelgedeelte daarmee is aangetoond, gaat men naar mijn mening exegetisch te ver daaraan ook verzoeningstheologische consequenties te verbinden. Waar in dit Bijbelgedeelte gerefereerd wordt aan de dood van Jezus, betreft dit vooral de soteriologische (10:9) dan wel onheil afwerende (10:11,15) functie daarvan. Nergens valt uit de tekst op te maken, dat het daarbij om een zoenoffer gaat in cultische zin.

H Lazarus (11:1–44)

In hoofdstuk 11 gaat het over het laatste wonder, dat Johannes in zijn evangelie heeft opgenomen. Op zichzelf gaat het om een kortdurende gebeurtenis, die echter verweven is met een uitgebreide en complexe dialoog van Jezus met Martha en met zijn discipelen. Een episode die vooral een theologische functie heeft en als het ware een brug vormt tussen de openbare bediening van Jezus en de beschrijving van zijn dood en opstanding.¹ Dat komt vooral tot uitdrukking in de uitspraak van Jezus in 11:4, waarin Hij uitlegt, dat het in de ziekte en opwekking van Lazarus in het bijzonder gaat om de eer van God, die zichtbaar wordt in de verheerlijking van Jezus. Het wonder dat staat te gebeuren is zo een voorafschaduw van Jezus' eigen dood en opstanding.² Het gaat niet om aardse dingen, hoe wonderbaarlijk ze ook zijn, maar om een hoger drama, waarin Jezus de hoofdrol vervult.³

Dat de opwekking van Lazarus in wezen de aanleiding is voor Jezus' dood, wordt onderstreept door het ook in dit verhaal duidelijk naar voren tredende plan van Jezus' tegenstanders om Hem te doden (11:53). Nog los van dit besluit van het sanhedrin klinkt dit ook al door in 11:7v, waar de discipelen Jezus wijzen op het gevaar, dat Hij gestenigd zal worden als Hij naar Judea gaat en het ἀγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ. (Laten wij ook gaan om met Hem te sterven) in 11:16. De weg van Jezus naar Lazarus is ten diepste de weg van Jezus, die tot zijn dood leidt: Jezus moet sterven (en opstaan), opdat Lazarus zal leven. Het ἄγειν (gaan) in 11:7,15,16; 14:31 en het πορεύομαι (eveneens: gaan) in 11:11, vormen zo ook de verbinding tussen de opwekking van Lazarus en de dood van Jezus.⁴

Ook in het verhaal van de opwekking van Lazarus treffen we diverse misverstanden aan, waarvan de functie vooral communicatief is en gericht op de lezer. Terwijl de discipelen, blijkens 11:11,12, in het misverstand verkeerden dat Lazarus niet dood was maar sliep, wordt de lezer in 11:13 door de verteller in een terzijde op deze semantische discrepantie gewezen. In 11:14 is het Jezus zelf, die vervolgens ronduit (παρρησίᾳ) beaamt, dat Lazarus inderdaad gestorven is. Deze narratieve techniek van verhulling en onthulling, misverstand en rectificatie fungeert als een 'bewuste oproep' aan de lezers. Juist de onderbrekingen in het verhaal, vertragingen, herhalingen (11:21,32), misverstanden en rectificaties door de verteller, dienen ertoe het inzicht in de soteriologische diepgang van het verhaal te vergroten.⁵

Deze diepere dimensie van het verhaal wordt direct al in 11:4 vermeld: in deze gebeurtenis zal de δόξα (eer) van God (vgl. 9:3) zichtbaar worden, die in het δοξάζω (verheerlijken) van de Zoon van God tot verwezenlijking komt. Deze verheerlijking van de Zoon van God

zal geopenbaard worden door de ziekte, resp. de dood van Lazarus, opdat de leerlingen resp. de Jhannēische lezers dat zullen geloven (11:45; vgl. 11:27). Volgens deze inleidende toelichting, gaat het in z'n algemeenheid om de paradoxale verhouding van dood en δόξα, om de samenhang tussen de dood van Lazarus en de 'verheerlijking' van de Zoon aan het kruis. Dit samengaan van dood en heerlijkheid staat centraal in de hele perikoop. De narratieve retoriek van het Lazarusverhaal lijkt alleen maar gericht te zijn op het doel de lezers van het Evangelie deze paradox, deze 'aardse' zienswijze op de onbegrijpelijke realiteit van een leven, dat aan de een wordt geschonken dankzij de dood van een ander, bij te brengen.⁶

Het verhaal van de opwekking van Lazarus handelt over Maria en Martha, die Jezus het bericht zenden, dat hun broer Lazarus dien Jezus liefhad, ernstig ziek was. Na twee dagen af te wachten vertrekt Jezus met zijn discipelen naar Bethanië. Als ze daar uiteindelijk aankomen, blijkt Lazarus al gestorven en begraven te zijn. De vrouwen spreken Jezus erop aan (11:21,32), maar Jezus wuift Martha's verwijt weg met de woorden: 'Uw broeder zal opstaan'. Martha neemt deze belofte letterlijk: Ik weet dat hij zal opstaan bij de opstanding ten jongste dage (11:24). De reactie van Jezus vormt het centrale thema van dit hoofdstuk:

11:25b Εγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνη ζήσεται,
Ik ben de opstanding en het leven; wie in Mij gelooft, zal leven, ook al is hij gestorven,

11:26 καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνη εἰς τὸν αἰῶνα·
en een ieder, die leeft en in Mij gelooft, zal in eeuwigheid niet sterven;

Jezus presenteert zich hier aan de beide zusters in een 'ik-ben'-uitspraak als de ἀνάστασις en als het ζῶν. Hij die het goddelijke leven van de Vader in zich draagt en de volmacht over zijn eigen leven heeft, wordt hier aangeduid als het gepersonifiëerde 'leven', waar het leven van de gelovige op is gegrondvest. Het predikaat ἡ ἀνάστασις spitst deze uitspraak in het licht van de dood van Lazarus nog toe: Jezus is het leven, dat ook in de dood voortgaat. Als de gekruisigde en opgestane, is Hij 'de opstanding', omdat het leven, dat Hij schenkt, de overgang vanuit de dood in het leven (5:24) betekent.⁷ Jezus gebruikt hier het woord sterven (ἀποθνήσκω) in twee betekenissen: in 11:25b de fysieke dood en in 11:26 de dood op transcendent niveau, als eeuwige vervreemding van God.⁸ Wie in Jezus gelooft, die het leven is, gaat over van de dood in het leven (5:24). Deze passages, die gezien kunnen worden als de sleutel van het verhaal, vormen een voorafschaduw van de dood en opstanding van Jezus. Hij is de gekruisigde en opgestane Heer en de bron van de opwekking en het leven.⁹

Martha's geloof wordt er wel door op de proef gesteld. Op de vraag van Jezus of zij dit alles gelooft, spreekt ze haar belijdenis uit. Met het 'Ja, Here, ik heb geloofd', aanvaardt zij Jezus niet alleen in zijn status als de ware Messias, maar ook als de redder der wereld en committeert zich daaraan.¹⁰ Het brengt haar in een proces van toenemend geloof en inzicht, dat Jezus de bron is van alle leven. Ze spreekt Hem in 11:21 aan als Here (Κύριε), maar

¹ Fortna 1989, p.98.

² Beasley-Murray 1987, p.200.

³ Fortna 1989, p.99; Hoskyns 1947, p.400.

⁴ Zie Barth 1992, p.142; Knöppler 1994, pp.194v; Frey 2000, pp.412v. Citaat: 'Indem seine Erweckung mit Jesus eigenem Todesweg verschränkt ist, wird Lazarus zum Paradigma dessen, dem Jesu stellvertretender Tod zugute kommt', pp.412v.

⁵ Frey 2000, pp.420v.

⁶ Ibid., p.421.

⁷ Ibid., p.435.

⁸ Bauer 2000, p.111.

⁹ Beasley-Murray 1987, pp.200v.

¹⁰ Fortna 1989, p.102.

komt daarna tot de diepere geloofsuitspraak, dat Hij is ‘de Christus, de Zoon van God, die in de wereld komen zou’ (11:27), waarmee ze de laatste is in het Evangelie, die dankzij Jezus’ prediking tot een diep geloof komt.

In 11:38 gaat het verhaal verder, als Jezus, diep verbolgen (ἐμβριμώμενος) in de geest door het verdriet van Maria (11:33) en verbolgen over het scepticisme van de joden (11:37) opdracht geeft de steen van het graf weg te nemen. Als Martha ondanks haar eerder uitgesproken geloofsgetuigenis bezwaar maakt, wijst Jezus haar opnieuw op de heerlijkheid Gods, die zij zal aanschouwen, als ze maar gelooft (11:40). Immers, zonder geloof kan men Gods glorie niet aanschouwen (5:40,47). Als Jezus vervolgens na een kort dankgebed, de opgewekte Lazarus oproept uit het graf tevoorschijn te komen, is dat voor hen die geloven een aangrijpende demonstratie van Jezus’ heerlijkheid als de goddelijke Zoon en Redder, maar voor de ongelovigen een blasfemische poging om zich Gods autoriteit toe te eigenen.¹

Een wonder hoe overweldigend ook, is echter geen garantie voor een reddend geloof (12:37). Het gaat om de keus die men maakt: de keus van Martha óf die van de Farizeeën, die naar wegen zoeken die leiden tot Jezus’ executie. Kajafas, de hogepriester van het jaar, belegt er zelfs een aparte vergadering van de Joodse Raad voor, waar hij, zo doet de verteller met enige ironie verslag², de voordelen van de dood van Jezus voor het joodse volk aan de orde stelt (11:47–53). Op basis van een ‘één voor allen’-principe zou Jezus als een soort losprijs kunnen fungeren om de dreiging van een eventuele politieke interventie door de Romeinen in Israël te voorkomen (11:50). Het leidde tot het besluit Jezus gevangen te nemen. Jezus trekt zich echter terug in Efraïm, in de bergen ten noordoosten van Jeruzalem. Zijn openbare bediening komt daarmee ten einde.

Zonder twijfel bereiken de wonderverhalen in het vierde evangelie in de opwekking van Lazarus hun hoogtepunt. Het is een ongeloofelijke gebeurtenis, die Johannes heeft beschreven om aan te geven, dat Jezus degene is, die net als zijn Vader leven geeft aan de doden. Op deze opwekking van Lazarus wordt dan ook reeds gezinspeeld in 5:28–29, hoewel reeds in 3:16 gesproken wordt over de aan Jezus opgedragen taak de mensen te redden van de dood en het schenken van eeuwig leven. In de opwekking van Lazarus gaat het primair om de eer van God, die zich manifesteert in de verheerlijking van Jezus (11:5,40). Een verheerlijking die zichtbaar wordt in dit wonderbare gebeuren, maar bovenal in het overweldigende gebeuren van Jezus’ kruisdood voor het leven van de wereld (6:51c).³

I Het hogepriesterlijk gebed (17:1–26)

Dit deel van mijn onderzoek wil ik afsluiten met het bestuderen van hoofdstuk 17, het gebed, waarmee Jezus afscheid neemt van zijn discipelen. Dit afscheidsgebed, dat vanouds ook wel het ‘hogepriesterlijk gebed’ wordt genoemd zou men als volgt kunnen indelen:

¹ Ibid., pp.103v.

² Culpepper 1983, p.94.

³ Zie O. Hofius, ‘Die Auferweckung des Lazarus. Joh. 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie’, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, februari 2005 (pp.17–34), die in het verhaal van Lazarus zowel een narratief hoogtepunt (vs.38b–44), als een theologisch hoogtepunt (vs.23–27) onderscheidt. De exegetische analyse van deze passages en die van de tekst als geheel laat zien, hoezeer het verhaal van de opwekking van Lazarus het centrale document is van de Johanneïsche christologie en van de soteriologie, waarop deze gebaseerd is (p.34).

- a. Een gebed om zijn eigen verheerlijking (17:1–5);
- b. Voorbede voor zijn huidige discipelen (17:6–19);
- c. Voorbede voor de latere gelovigen (17:20–26).⁴

Ad a: In deze in hoofdstuk 17 sterk dominerende aanvangsbede vraagt Jezus niet om een nieuwe verhouding tot zijn Vader of om een heerlijkheid, die zich van nu af wederzijds tussen Hem en de Vader zal voltrekken. Het gaat om geen andere heerlijkheid dan die reeds in Hem als het vleesgeworden Woord zichtbaar was geworden (1:14; 2:11) en die door de stem uit de hemel in 12:28 over hem was uitgeroepen.⁵ De aanvangsbede van Jezus in 17:1,2 is sterk soteriologisch van karakter:

- 17:1 Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ,
Vader, de ure is gekomen; verheerlijkt uw Zoon, opdat uw Zoon U verheerlijke,
- 17:2 καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς
ζωὴν αἰώνιον.
gelijk Gij Hem macht hebt gegeven over alle vlees, om aan al wat Gij Hem gegeven hebt, eeuwig leven te schenken.

Met de vaststelling ἐλήλυθεν ἡ ὥρα (de ure is gekomen) vestigt Jezus de aandacht op zijn kruisdood, die Hij op korte termijn zal ondergaan. Het ‘nog niet’ (2:4; 7:6,8,30; 8:20) is nu vervuld.⁶ Het geeft Hem aanleiding zijn Vader in zijn gebed te vragen om Hem in zijn naderende sterven te verheerlijken met als doel (ἵνα) dat Hij ook de Vader daarin zal verheerlijken.⁷ De verheerlijking van de Zoon leidt tot de verheerlijking van de Vader. Zo verbindt Jezus evenals in 12:23 bewust het ‘uur’ van zijn sterven met zijn verheerlijking.⁸

Deze verheerlijking, waarom Jezus vraagt is geheel in overeenstemming (καθώς) met de positie, die Hij bekleedt als de Zoon van God en met de volmacht die zijn Vader Hem heeft gegeven over alles wat mens is (πάσης σαρκός). Deze volmacht is Hem met een bepaalde bedoeling (ἵνα) gegeven, nl. dat Hij aan allen, die Hem door de Vader zijn gegeven, d.w.z. allen die in Hem geloven (vgl. 3:16; 6:39,44,17:6–8), eeuwig leven zal schenken (17:2). De verheerlijking van de Zoon is niet bedoeld als een soort beloning voor wat Jezus heeft gedaan,

⁴ Schnackenburg 1975, Deel 3, pp.190v. Ridderbos 1992, Deel 2, meent echter, dat er in hoofdstuk 17 sprake is van een minder ‘strengere’ opbouw, waarin de overgang van het ene gedeelte naar het andere meer vloeiend verloopt (pp.202v).

⁵ Ibid., p.203.

⁶ Hoskyns 1947, p.497.

⁷ Zie o.a. Knöppler 2000, die ondermeer op grond van een in 17:1 te onderkennen chiasme, dat voortvloeit uit de woordvolgorde σου - τὸν υἱόν - ὁ υἱὸς - σέ vaststelt, dat de gelijktijdige verheerlijking van de Vader en de Zoon haar vaste punt heeft in het onvermijdelijk naderende uur van de kruisdood, die de concrete plaats is en blijft, waarin zich de heerlijkheid van de Vader en van de Zoon ontvouwt (pp.171v).

⁸ Culpepper 1983, p.40; Kohler 1987, p.201; Knöppler 1994, p.172; G. Bornkamm, ‘Zur Interpretation des Johannesevangeliums’, in: *Evangelische Theologie*, 28. Jahrgang 1968: ‘Jesu Tod is also nicht nur Durchgang zum Herrlichkeit, sondern im eigentlichen Sinne ihr Durchbruch’ (p.17). Zie ook U. Luz, ‘Theologia Crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament’, in: *Evangelische Theologie*, 34e. Jahrgang, 1974 (pp.118–141): ‘Die Schwierigkeit der Johannesinterpretation liegt m.E. darin, dass sich das johanneïsche Kreuz fugen- und nahtlos in die Herrlichkeit Christi einfügen lässt, so dass die Alternativfrage: theologia crucis oder theologia gloriae, gar nicht möglich ist’ (p.118). Zie verder J. Frey, ‘Die “theologia crucifixi” des Johannesevangeliums’, in: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, hrsg. von A. Dettwiler u.a., Tübingen 2002, pp.195v.

maar is bedoeld om daarin de Vader te verheerlijken en de verheerlijking van de Vader is weer bedoeld om de mensheid te redden (7:39; 8:54; 9:3; 11:4; 12:16,23,28; 13:31,32; 14:13; 15:8; 16:14). Om die reden was aan Jezus universele volmacht verleend (ἐξουσίαν πάσης σαρκός) en om die reden moest Hij ook verhoogd worden.¹ Wat houdt dat eeuwige leven in en hoe schenkt Jezus het eeuwige leven?

In 17:3 legt Jezus in een tussenzin aan zijn discipelen uit, wat precies het eeuwige leven inhoudt.² Dat Jezus zijn gebed onderbreekt voor een dergelijke opvallende toelichting toont aan, dat Hij zijn meeluisterende discipelen van meet af aan in zijn gebed heeft willen betrekken en hun duidelijk heeft willen maken, wat de heilsbetekenis ook voor hen is van de door zijn Vader aan Hem gegeven volmacht.³ Het eeuwige leven, zo legt Jezus uit, is niet zozeer een altijd durend leven, maar het hebben van persoonlijke kennis van de eeuwig bestaande God. Reeds in het OT wordt het belang van deze kennis benadrukt. Tegenover Ho. 4:6: ‘Mijn volk gaat ten gronde door het gebrek aan kennis’, staat de profetie van Habakuk: ‘Want de aarde zal vol worden van de kennis van des Heren heerlijkheid, gelijk de wateren die de bodem der zee bedekken’ (Hab. 2:14). Daarbij gaat het niet om een oppervlakkig kennen of een kennen in intellectuele zin, maar om het kennen van de ene ware God (5:44), die zich geopenbaard heeft in zijn eniggeboren Zoon (1:18). Kennis van God kan niet gescheiden worden van het kennen van Jezus Christus, die God heeft gezonden en die de uiteindelijke toegang geeft tot de kennis van God (14:7; 20:3). Deze kennis van God en van Jezus Christus brengt met zich mee: gemeenschap, vertrouwen, persoonlijke verbondenheid en geloof. Er is geen krachtiger evangelisch thema dan dit.⁴ De vraag is nu, hoe Jezus dit eeuwige leven schenkt.

Hij schenkt dat eeuwige leven door zijn werk op aarde te voleindigen, dat de Vader Hem te doen heeft gegeven. Dat betreft *al* het werk, dat Hij op aarde heeft verricht en dat heerlijkheid brengt voor de Vader, inclusief Jezus’ dood, opstanding en verhoging (cf. 4:34; 5:36; 19:30).⁵ Het uur is dus nu gekomen, dat Jezus dit werk zal voleindigen door het vrijwillige offer van zijn leven (10:18) voor de redding der wereld (17:2) en door zijn daaruit voortvloeiende verheerlijking (12:23, 13:31).⁶

Een analyse van de uitspraken in het eerste deel van hoofdstuk 17, waarin Jezus als object van Gods heerlijkheid wordt geschilderd, laat zien, dat de heerlijkheid en de dood van Jezus nauw met elkaar zijn verbonden. De lijdensthematiek (11:4; 12:23) resp. de situatie van de naderende kruisdood van Jezus (12:28; 13:13v; 17:1,5), biedt steeds het raamwerk voor het spreken van Jezus over zijn verheerlijking. Wanneer we terugblikken op de geanalyseerde

uitspraken van Jezus in deze eerste vijf verzen van hoofdstuk 17, kan dus zonder meer van een sterke soteriologische en kruistheologische verankering gesproken worden.⁷

Het persoonlijke gebed van Jezus vormt de afsluiting van zijn intieme afscheidsgesprekken met zijn discipelen. Als centraal thema geldt de eenheid en gemeenschap van Jezus met zijn discipelen, nu op de avond voor zijn kruisdood en straks met de gekruisigde en opgestane Christus. Zij zullen verenigd worden door de ἀγάπη, die een weerspiegeling is van Jezus’ ἀγάπη (13:34; 15:8–10), die de scheiding, die tussen Christus en de zijnen bestond als gevolg van de zonde, zal overbruggen door de opperste daad van ἀγάπη in het neerleggen van zijn leven voor het heil van zijn vrienden.⁸

Deze geestelijke en ethische werkelijkheid, waarover Jezus in zijn gebed spreekt, zal worden volvoerd in de historische werkelijkheid van zijn zelfoffer aan het kruis, waarin Hij alle mensen, de discipelen en allen die na hen in Hem geloven, in de sfeer ‘trekt’ van het eeuwige leven, dat wil zeggen in de eenheid en gemeenschap met God (17:3). Alleen door zijn feitelijke dood aan het kruis en zijn feitelijke opstanding is het eeuwige leven, dat Hij brengt beschikbaar gekomen voor de wereld.⁹

Ad b: In het tweede deel van hoofdstuk 17 (6–19) bidt Jezus in het bijzonder voor zijn discipelen, als de mensen die God toebehoorden, maar die God aan Jezus heeft gegeven als zijn discipelen. Aan deze mensen heeft Jezus de naam van zijn Vader geopenbaard (vgl. 1:18), d.w.z., dat Hij hun heeft laten zien, wie God werkelijk is. Zijn discipelen hebben het woord, dat Jezus hun heeft verkondigd trouw aanvaard en hun best gedaan ernaar te leven.

Zij hebben leren inzien, dat Jezus ‘alle dingen’, d.w.z. zijn woorden van de Vader had ontvangen en dat deze woorden normatief en gezaghebbend zijn voor hun leven. Zij hebben geloofd dat Jezus van God is uitgegaan, door zijn Vader is gezonden (17:6–8).¹⁰ Jezus bidt in het bijzonder voor hen en niet voor de wereld. Zijn bezorgdheid gaat naar hen uit, die zijn taak zullen overnemen. Hij bidt voor hen, terwijl Hij nog in de wereld is, maar in het volle bewustzijn, dat Hij hen moet achterlaten (17:11,13). Daarom bidt Hij de Heilige Vader, dat Hij hen zal bewaren in zijn naam, d.w.z. hen zal beschermen voor het verderf van de wereld en voor de boze (17:15). Jezus heeft over hen gewaakt, zodat niemand van hen, behalve Judas, verloren is gegaan.¹¹

Jezus sluit dit gedeelte van zijn gebed voor zijn discipelen af met een bede om heiliging in Gods waarheid voor zichzelf en een belofte tot heiliging voor zijn discipelen:

17:17 ἀγιάσων αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.

Heilig hen in Uw waarheid; uw woord is de waarheid.

¹ Hoskyns 1947, p.497.

² Volgens Barrett 1955 moet dit vers als een tussenvoegsel, onderdeel van het gebed, beschouwd worden en niet als een glosse, een losse aantekening. Mogelijk vond de evangelist het nodig het begrip ‘eeuwig leven’ nader te definiëren, maar had hij niet de beschikking over een voetnoot (p.503).

³ Ridderbos 1992, Deel 2, p.204.

⁴ Barrett 1955, p.503v; Carson 1991, p.556.

⁵ Vgl. Dodd 1953, p.316, 398; Barrett 1955, p.504; Schnackenburg 1975, Deel 3, p.197. Zie ook Thüsing 1975: ‘Nicht eher kann Jesu also von der Vollendung des Werkes sprechen, als bis der Gehorsam durch das schon in Angesicht des Feindes und des Todes gesprochene letzte Ja vollendet ist Die Vollendung des Werkes geschieht doch, wie wir aus Jo.4,34, aus Jo.13,1 und Jo.19,30 schon erkanten, im realen Tod Jesu!’ (p.27v).

⁶ Hoskyns 1947, p.497; G. Richter, ‘Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13–19)’, in: *Bibel und Leben*, 9 Jahrgang, 1968, pp.21–36; Beasley-Murray 1999, p.296. Zo ook Schnackenburg 1975, Deel 3, ‘Der Finalsatz ist wie ein Scharnier, das die Einsetzung Jesu in die Herrlichkeit beim Vater zwangsläufig zur Heilsvermittlung an die Glaubenden macht’ (p.193).

⁷ Knöppler 1994, p.173.

⁸ Dodd 1955, p.418.

⁹ Ibid.: ‘If the goal is the unity of mankind with God, it is only by being “lifted up” on the cross that He can “draw all men to Him”. The prayer, “that they may all be one, I in them and thou in Me”, finds fulfillment only because He who offers it has laid down His life for His friends’ (p.423). Zie ook Hoskyns 1947: ‘The hour has now arrived in which the work of the Christ must be completed by the voluntary sacrifice of his life for the salvation of the world and by His consequent glorification’ (p.497) en verder Richter 1968, die op grond van de hoofdstukken 13 tot 17 tot de conclusie komt, dat het heil voor de mensheid naar de wil van de Vader slechts door de kruisdood van Jezus bewerkstelligd kon worden (pp.21–36).

¹⁰ Beasley-Murray 1999, p.298.

¹¹ Barrett 1955, p.507; Brown 1970, p.759.

17:18 καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καὶ γὰρ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον·
Gelijk Gij Mij gezonden hebt in de wereld, heb ook ik hen gezonden in de wereld:

17:19 καὶ ὑπὲρ αὐτῶν [ἐγὼ] ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ᾧσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.
En ik heilig Mijzelf voor hen, opdat ook zij geheiligd mogen zijn in waarheid.

De uitleg van deze verzen is omstreden, wat samenhangt met de uitleg van het begrip ἀγιάζω. Het woord ἀγιάζω (heiligen) komt op diverse plaatsen voor in LXX, als vertaling van het Hebreeuwse woord *qaddēš*, dat in het algemeen betrekking heeft op het apart zetten van een persoon of een voorwerp voor de dienst van God en in het bijzonder met betrekking tot de offerdienst (o.a. Ex. 13:2; 28:34,41; 19:1,21,37; 29:21,29–46; 30:29,43; 40:9; Lev. 16:4; Deut. 15:19). In Deut. 15:19 en 21 zijn ‘heiligen’ en ‘offeren’ (slachten) begrippen met dezelfde betekenis.¹ Met name in het tekstgedeelte in Ex. 29: 29–46 wordt het inwijdingsritueel beschreven, waarin Jahweh de priester Aäron met zijn zonen, het altaar en de tent der samenkomst heiligt om daar verzoening over te doen (Ex. 29:33,36 [tweemaal], 37).

Het woord ἀγιάζω komt in het Evangelie van Johannes viermaal voor, waarvan driemaal in de verzen 17: 17–19. Het woord heeft daar duidelijk een dubbele betekenis. Enerzijds betreft het de wijding van een profeet voor de dienst van God, waarmee wordt aangegeven, dat hij voor zijn bediening is afgezonderd en tot Gods eigendom, zonder ernstig gebrek (cf. Ex. 13:2; Num. 3:13; 8:18), anderzijds heeft het de betekenis van een toewijding ten offer van wat reeds zonder gebrek is. Deze dubbele betekenis en de oudtestamentische achtergrond zijn bepalend voor de uitleg van 17:17. In 17:17a bidt Jezus zijn Vader om de heiliging van zijn discipelen, wat betekent, dat Hij zijn Vader vraagt hen apart te zetten, in te wijden (consecreren) voor de heilige dienst van God, waartoe Jezus hen uitzendt in de wereld (17:18).² In 17:19a toont Jezus zich tegenover zijn Vader bereid zichzelf te heiligen (ἀγιάζω ἑμαυτόν), voor de zijnen (ὑπὲρ αὐτῶν) met de bedoeling (ἵνα), dat ook zij (καὶ αὐτοὶ) geheiligd mogen worden (ἡγιασμένοι) in waarheid (ἐν ἀληθείᾳ). Het toegewijd worden van de discipelen is

dus te danken aan het feit, dat ook Jezus bereid is zichzelf toe te wijden voor hen. Het is een onmisbare voorwaarde voor het apostolaat.³ Wat bedoelt Jezus, als Hij zegt, dat Hij zich voor hen zal heiligen?

Bij nogal wat commentatoren bestaat er weinig twijfel over, dat Jezus in 17:19a over zijn naderende dood spreekt als plaatsvervangend zelfoffer.⁴ Sommigen van hen aarzelen niet daarbij ook verzoeningstheologische uitspraken te doen.⁵ Toch kan men zich afvragen of dit terecht is. Zonder twijfel doet Jezus met zijn uitspraak, dat Hij zich zal heiligen voor zijn discipelen, op zijn zelfovergave voor hen (ὑπὲρ αὐτῶν), op zijn naderende dood. Hij wijdt zichzelf als offer voor de zijnen. De wijding van de discipelen berust op de wijding van de Zoon van God. Het verschil is echter gelegen in het feit, dat de discipelen gewijd worden, terwijl Jezus zichzelf wijdt. Zij worden gewijd in waarheid, omdat de waarheid voortkomt uit het offer van de Zoon van God, een geheel andere toepassing dus dan de oudtestamentische wijdingsofferpraktijk.⁶

Sprekend over Jezus’ offer aan het kruis kan men aan de hand van sommige teksten tot de conclusie komen, dat het offer van Jezus een zoenoffer is, waardoor zij die in Jezus geloven het eeuwige leven zullen verwerven (zie hierboven: 1:29; 3:16; 6:51c). In 17:17 ligt de nadruk echter niet op deze verzoenende functie van Golgotha, maar op de totale toewijding aan de Vader, zoals die uiteindelijk bezegeld is met Jezus’ vrijwillige dood. Het was zijn bijzondere zelfheiliging in leven en sterven, die de levensheiliging van de latere apostelen bewerkte.⁷ Men kan zich daarom afvragen of de zelfheiliging van Jezus hier een soteriologische dan wel een verzoeningstheologische betekenis heeft. Uitgaande van de stelling, dat verzoening herstel van een geschonden gemeenschap is, zou men er vanuit kunnen gaan, dat Jezus in 17:19 door zijn plaatsvervangend sterven zijn discipelen heeft geheiligd en hen zo in de gemeenschap met zijn Vader heeft gebracht, als geheiligde en gereinigde dienaren, die niet van deze wereld zijn en daarom ten volle Jezus’ blijdschap in zichzelf mogen hebben (17:13–16).⁸ Gezien de context van 17:19 acht ik het echter weinig aannemelijk, dat Jezus toen Hij sprak over zijn zelfheiliging, specifiek bedoeld heeft op zijn rol als hogepriester die zichzelf offert

¹ Hoskyns 1947, p.503; Beasley-Murray 1999, p.30. Bauer 2000 vertaalt 17:19a met: ‘I dedicate Myself for them as an offering’, (p.10).

² Bauer 2000, p.10.

³ Van Houwelingen 1997, p.340.

⁴ Hoskyns 1947, pp.502–504; K.H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949, p.145; Dodd 1953, p.437; J.K. Howard, ‘Passover and Eucharist in the Fourth Gospel’, in: *Scottish Journal of Theology*, vol.20, 1967, pp.329–337, in het bijzonder p.336; S. Agourides, ‘The “High Priestly Prayer” of Jesus’, in: *Studia Evangelica*, vol.4, Berlin 1968, pp.137–145; Brown 1970, pp.766v; Schnackenburg 1975, Deel 3, pp.212–214; Lindars 1977, p.73; Bruce 1983, pp.334v; W.G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus – Paulus – Johannes*, Fünfte Auflage, Göttingen 1987, p.264; Morris 1988, p.64; Hengel 1989, pp.66v; Knöppler 1994, pp.153,210–215; Morris 1995, pp.647v; Orchard 1998, p.189; Beasley-Murray 1999, p.301; Bauer 2000, p.10; Metzner 2000, p.122; Knöppler 2001, p.251; J. Zumstein, ‘Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh. 6.)’, in: Labahn 2004, p.209. Zie ook Barrett 1978: ‘To consecrate oneself is the act of a servant of God, who makes himself ready for his divinely appointed task, and the task immediately ahead of Jesus was that of dying for his friends’, p.511 en P. Stuhlmacher, ‘Das Lamm Gottes-eine Skizze’, in: *Geschichte-Tradition-Reflexion, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, hrsg. von H. Lichtenberger, Band III, Tübingen 1996, pp.529–542: ‘In 17:19 schildert Johannes Jesu Opferweihe in auffälliger sprachlicher Nähe zu Ex. 29,34 und dem Wortfeld der Tamidopfertradition’ (p.540).

⁵ Bv. O.D. Procksch ἀγιάζω in: Kittel, Erster band, 1933: ‘Die Heiligung Christi durch den Vater (10:36) ... entspricht die Selbstheiligung (17:19) des “Heiligen Gottes” (vgl. 6:69) zum Zweck der Heiligung der Jünger, die “in Wahrheit” Heiligung ist und sich in der Versöhnung vollzieht’ (p.113); Hengel 1989: ‘From 1:29 to 17:19 there is a whole series

of statements in the Gospel which refer clearly to the vicarious atoning death of Jesus’ (p.66); Carson 1991: ‘Jesus consecrates himself to the sacrifice of the cross. This point is intimated in 17:19 by the fact that Jesus sanctifies himself *for them* (*hyper autōn*): the language is evocative of atonement passages elsewhere (e.g. Mk.14:24; Luk. 22:19; Jn 6:51; 1 Cor 11:24) (p.567); Ridderbos 1992, Deel 2, p.212; Morris 1993, p.190; idem 1995: ‘Jesus sets himself apart to do the will of God, and he looks for his disciples to be set apart to do God’s will. But the implications are not the same in the two cases. For Him the consecration issued in an atoning death; for them in lives of service’ (p.647, voetnoot 56); Metzner 2000, p.132; O. Hofius, ‘Sühne’, in: *Theologische Realenzyklopädie, Band XXXII*, Berlin 2001: ‘Der Tod Jesu am Kreuz als die dem Willen des Vaters entsprechende Selbsthingabe für die Seinen (3,14ff, 10,11,15,17f; 14,31; 18,11) ist das wahrhaft heiligende Sühnopfer (17,19), das die Erwählten von der Seinsverfallenheit an die Sünde befreit (8,34ff.) und sie eben damit aus dem Tod in das ewige Leben in der Gottesgemeinschaft versetzt (3,16.36; 5,24; 6,51; 10,28; 17,2) (p.345).

⁶ Hoskyns 1941, pp.504–505.

⁷ Vgl. Van Houwelingen 1997, p.341. Zie ook Lindars 1972, die benadrukt, dat het voorzetsel ὑπὲρ hier een geheel andere betekenis heeft dan in de andere passages, waar het voorkomt: ‘What is unprecedented in Jesus’ words is the fact that He says I consecrate myself. In any other context it would mean making oneself holy by carrying out the prescribed ceremonial ablutions, as in Ex. 19:22. But here the sense demands that we take it to mean “offer” myself as a sacrifice on their behalf’ (p.529). Verder ook Morris 1995: ‘Jesus dedicates himself to Calvary with all that Calvary means. He dies for them, to do for them that which they could not do for themselves. And further it is “that they too may be truly sanctified”’ (p.648).

⁸ Cf. Morris 1995, pp.647v en voetnoot 56 en Hofius 2001, p.345.

als slachtoffer voor hen, die God Hem gegeven heeft.¹ Jezus' gebed tot zijn Vader en zijn boodschap aan zijn discipelen is niet gericht op hun geloof in Jezus de Christus, de Zoon van God, of op hun behoud en het verwerven van eeuwig leven, maar op de wijding voor de heilige dienst van God van deze mannen, die niet van deze wereld zijn (17:16), die God aan Jezus heeft gegeven en die Jezus' woorden hebben aangenomen en in waarheid hebben erkend, dat Jezus van zijn Vader is uitgegaan (17:8).

Ad c: Het laatste deel van hoofdstuk 17 (20–26) handelt over de latere gelovigen, de gemeente. De discipelen vormen de kern van die gemeente. Als resultaat van hun gezonden zijn in de wereld om de boodschap van leven uit te dragen, zullen anderen door hun getuigenis in Jezus gaan geloven. Jezus bidt om eenheid in die gemeente, zoals Hij die heeft met zijn Vader. Een eenheid, die erop gericht is dat velen gaan geloven, dat Hij door de Vader is gezonden (17:20–21). In 17:22 spreekt Jezus opnieuw over de heerlijkheid, die zijn Vader hem heeft gegeven (δόξα) en die Hij ook aan de gemeente heeft gegeven (δόξα). Volgens de meest betrouwbare tekstgetuigen, waaronder P^{60,66}, (8*), B, C*, D, L, W, staan beide werkwoorden in de perfectum en niet in de aoristus. Jezus bezit blijvend de heerlijkheid, die zijn Vader Hem heeft gegeven en de discipelen bezitten blijvend de heerlijkheid, die Jezus hun heeft gegeven.² En deze heerlijkheid wordt ook geschonken aan hen, die later in Jezus geloven en zo de reddende soevereiniteit van Jezus deelachtig worden.³ Hoe schenkt Jezus zijn discipelen nu en straks deze heerlijkheid?

Over deze vraagstelling wordt verschillend gedacht. Barrett en Brown⁴ zien hier duidelijk het standpunt van de evangelist op het tijdstip, dat het Evangelie geschreven is, als hij terugblijkt op het voltooid werk van Jezus, waarin de heerlijkheid van God op Jezus is gelegd bij zijn terugkeer naar de Vader. Deze heerlijkheid communiceert Hij met de kerk, die in God zijnde, in de heerlijkheid van God deelt. Hiermee wordt echter geen *theologia gloriae* geleerd, want de heerlijkheid van Christus, aldus Barrett, wordt verkregen door en wordt uiterst compleet uitgedrukt in de kruisiging.⁵

Carson is van mening dat gezien de context, 17:22 niet noodzakelijkerwijs anachronistisch hoeft te zijn en dat Jezus zelf proleptisch en openbarend gesproken heeft over het werk, dat Hij heeft voltooid en dat zijn climax zal vinden in zijn verheerlijking aan het kruis, opdat zij één zijn, gelijk Wij één zijn.⁶ Ook in dit deel van Jezus' gebed staat dus de *theologia crucis* centraal.

In 17:24 bidt Jezus niet meer tot zijn Vader, zoals tevoren (17:9,15,20), maar uit Hij zijn diepe verlangen (θέλω) naar de voleinding van de zijnen. Hij weet, dat zijn wil ook de wil is van zijn Vader (vgl. 5:21,30; 6:38vv). Tot nu toe gold zijn voorbede de discipelen in hun aardse bestaan, hun confrontatie met de wereld en hun gezonden zijn in de wereld, maar nu richt Hij zijn wil op hun hemelse vereniging met Hem, hun voleinding aan gene zijde van deze wereld in het aanschouwen van zijn heerlijkheid. De heerlijkheid, die Hij hun reeds gegeven had (17:22) en die zij hadden aanschouwd (1:14), was voorlopig, een soort voorproef van de volle heerlijkheid, die zij met hem zullen delen, als zij zullen zijn waar Hij ook is (ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ οἱ ὄντες μετ' ἐμοῦ).⁷

In de slotverzen (17:25,26) van zijn voorbede geeft Jezus een korte terugblik, niet meer in de vorm van een bede, maar als een soort statement. Hij spreekt zijn Vader aan als de rechtvaardige Vader (πάτερ δίκαιε), waarmee Hij aangeeft, dat God rechtvaardig is in zijn handelen ten opzichte van de wereld, die Hem niet kent (8:55) en zijn volgelingen, die weten, dat Hij door zijn Vader gezonden is. Juist omdat God rechtvaardig is, handelt Hij ten aanzien van beide groepen, zoals Hij doet. Vers 17:26 is een herhaling van 17:6. Jezus heeft zijn Vader geopenbaard aan zijn volgelingen en Hij verklaart hier, dat Hij dat opnieuw zal doen. De vraag is nu, wanneer Jezus de naam van zijn Vader opnieuw zal bekendmaken. Volgens sommige commentatoren doelt Jezus hier op de Geest in wie Hij verder in zijn gemeente tegenwoordig zal zijn om zo de naam van de Vader bekend te maken.⁸ Waarschijnlijker is echter, dat Jezus hier opnieuw over zijn dood aan het kruis spreekt, bij uitstek de gelegenheid, waarin de naam van de Vader, die immers al door Jezus aan de discipelen bekend was gemaakt (17:6), op de meest welluidende wijze bekendgemaakt zou worden, met als doel, dat de liefde waarmee de Vader zijn Zoon liefhad, ook in zijn discipelen aanwezig zou zijn.⁹

Resumerend, kan met betrekking tot hoofdstuk 17 van het Evangelie van Johannes zonder meer van een soteriologische en kruistheologische verankering gesproken worden. Zowel in zijn aanvangsbede, waarin Jezus bidt om zijn verheerlijking, als in zijn voorbede voor zijn discipelen en de eerste gemeente brengt Hij zijn verheerlijking en zijn dood steeds met elkaar in verband en interpreteert Hij zijn komende sterven als het centrale deel van zijn bediening op aarde. Het overkomt Hem niet als een tragisch noodlot, maar is in overeenstemming met zijn vrije wil en maakt deel uit van de goddelijke volmacht, die Hem is geschonken ter redding van de wereld.¹⁰ Die redding houdt in dat zij die aan Jezus zijn gegeven en in Hem geloven, eeuwig leven zullen ontvangen, d.w.z. dat zij toegang krijgen tot de ware kennis van Jezus en zijn Vader en met hen in gemeenschap en persoonlijke verbondenheid zullen leven. Het betreft een liefdesgemeenschap, waarin zij die in Jezus geloven Gods liefde, waarmee Hij zijn Zoon heeft liefgehad, zullen ervaren door de inwoning van Jezus (17:26). Totdat zij later zullen zijn waar Hij is en zijn heerlijkheid zullen aanschouwen (17:24).

Als Jezus apart bidt voor zijn discipelen, de mannen, die zijn Vader hem uit de wereld heeft toevertrouwd en die Hem toebehoren, spreekt Hij echter niet meer over zijn dood als

¹ Barrett 1955: 'The language is equally appropriate to the preparation of a priest and the preparation of a sacrifice; it is therefore doubly appropriate to Christ' (p.511); Brown 1970, pp.766v; Schnackenburg 1975, Deel 3, p.213; Bruce 1983: 'Here, then, the priest dedicates the sacrificial victim: it is because priest and victim are one that the sacrifice is not only completely voluntary but uniquely efficacious' (pp.334v); Carson 1991: 'Jesus is said to consecrate ("sanctify") himself. His sacrifice cannot be other than acceptable to his Father and efficacious in its effect, since as both victim and priest he who is one with the Father (1:1; 14:9–10) voluntarily sets himself apart to perform his Father's will (cf. Heb. 9:14; 10:9–10) (p.567).

² Brown 1970, pp.770v; Schnackenburg 1975, Deel 3, p.218.

³ Beasley-Murray 1990, p.302.

⁴ Barrett 1955, p.513; Brown 1970, p.771.

⁵ Barrett 1955: 'The church receives glory on precisely the same terms, by unity in faith with the death and resurrection of Jesus, and expresses it in obedience, and pre-eminently in humiliation, poverty, and suffering' (p.513).

⁶ Schnackenburg 1975, Deel 3, p.218; Carson 1991, p.569; Knöppler 1994, p.62; Morris 1995, p.650; Beasley-Murray 1999, p.302.

⁷ Schnackenburg 1975, Deel 3, pp.222v.

⁸ Barrett 1955, p.515; Brown 1970, p.781; Schnackenburg 1975, Deel 3, p.225. Zie ook Morris 1995, die het ook mogelijk acht, dat Jezus hier doelt op zijn openbaring aan het kruis, een veronderstelling, die geen steun vindt in de tekst of bij andere commentatoren.

⁹ Dodd 1953, p.435; Bruce 1953: 'One further revelation of the divine glory remained to be given to them (his disciples): the impartation of the knowledge of God would be consummated in his self-sacrifice. The Father's name, already declared to the disciples by the Son, would be declared in the Son's death on the cross more eloquently than in any other way' (p.337). Zie ook Morris 1995, p.653.

¹⁰ Agourides 1968, p.139.

redding voor de mensheid, maar schetst Hij zijn naderende dood als een wijding voor de zijnen, waarin Hij zichzelf wijdt als offer, waarop de wijding van de discipelen voor hun taak in dienst van God, berust. Suggesties als zou Jezus hier ook verzoeningstheologische toespelingen maken, kunnen naar mijn mening niet aan dit tekstgedeelte (ook niet op een lager niveau van de tekst) ontleend worden. Dat de vertalers aan hoofdstuk 17 de titel van Hoge priesterlijk gebed hebben meegegeven, is dus niet in overeenstemming met de tekst, zoals de evangelist deze heeft opgeschreven.

J Samenvatting soteriologie

In de lijn van de onderzoeksvraagstelling is de aandacht in dit hoofdstuk beperkt gebleven tot tekstgedeelten van duidelijk christologische en soteriologische inhoud, zonder dat daar ook reeds verzoeningstheologische conclusies aan verbonden kunnen worden. Dit betreft een vijftal wonderwerken, zoals het wijnwonder (2:1–12), de genezing van de zoon van de hoveling (4:46–53), de genezing van de verlamde in Bethesda (5:1–47), de genezing van de blindgeborene (9:1–41) en de opwekking van Lazarus (11:1–44). Daarnaast was dit gedeelte van mijn onderzoek gericht op enkele gebeurtenissen in het leven van Jezus, zoals de tempelreiniging (2:13–25), de ontmoeting met de Samaritaanse vrouw (4:1–41), de gelijkenis van de goede Herder (10:1–21) en het afscheidsgebed van Jezus (17:1–26). Bijbelgedeelten, die evenals genoemde wonderwerken, tot een breder en dieper inzicht hebben geleid in Gods reddende en leven scheppende handelen in zijn Zoon Jezus Christus.

Om Gods boodschap van redding en heil te verkondigen heeft de evangelist Johannes Jezus' boodschap zichtbaar willen maken in het beschrijven en theologisch uitwerken van een zevental wonderwerken van Jezus. Deze wonderwerken, die de evangelist tot de kern van zijn evangelie heeft gemaakt, zijn representatief voor de bediening van Jezus en qua betekenis veelomvattend. Ze demonstreren niet alleen het Messiasschap van Jezus, maar geven ook een schets van Jezus als redder en levenschepper, die de mens, die in Hem gelooft als de Messias en Verlosser, redt van de duisternis en dood. De diverse aspecten van deze heilsboodschap komen tot uitdrukking in verschillende thema's, zoals ὥρα (ure) in 2:5; ζωή (leven) in 4:50, 51, 53; ὑγιής (gezond) in 5:9, 11; φῶς (licht) in 9:5; 11:9, 10; δόξα (heerlijkheid) in 2:11; 8:50, 54; 11:4.

Op deze wijze heeft Johannes deze Bijbelgedeelten met een duidelijk soteriologische toespeling tot een allesomvattende theologische doctrine gemaakt, een evangelie niet alleen van tekenen, waarin Jezus' identiteit zichtbaar wordt, maar veel meer een evangelie van redding, van licht, van leven, bewerkstelligd in de kruisdood van Jezus op Golgotha ter redding der wereld. In zijn dood is de Zoon van God verheerlijkt en is God in Hem verheerlijkt (13:31). Het betreft een christologie met een sterk soteriologisch gehalte¹, waarin de objectieve dimensie, Gods reddende handelen in Jezus Christus, het uitgangspunt is en waarin de subjectieve dimensie, het in geloof aanvaarden van deze gave Gods, de weg opent tot een herstel van de vervreemding tussen God en mens.² In dit hoofdstuk zijn een vijftal van deze wonderwerken tot onderwerp van studie gemaakt. Twee resterende wonderen (het broodwonder en Jezus' wandeling op het meer, beiden voorkomend in hoofdstuk 6) zullen in DEEL IV ter sprake komen.

¹ Fortna 1989, p.101.

² Dodd 1953, p.364.

Naast deze wonderwerken is in dit deel van mijn onderzoek ook aandacht besteed aan enkele belangrijke gebeurtenissen tijdens Jezus' openbare bediening: gebeurtenissen, waarin evenals in de wonderwerken die Jezus in aanwezigheid van zijn discipelen heeft verricht, Jezus' reddende en leven brengende bediening tot uitdrukking komt. Dit betreft allereerst het verhaal van de tempelreiniging, waarin Jezus onder de uitroep: 'Maak van het huis mijns Vaders geen verkoophuis', op gewelddadige wijze het tempelplein schoonveegt om vervolgens in zijn verantwoording aan de joodse leiders metaforisch aan te kondigen, dat Hij zal sterven en in drie dagen weer zal opstaan en daarmee de tempelcultus fundamenteel ter discussie stelt. Hij is de nieuwe tempel, de nieuwe plaats van Gods aanwezigheid en de plaats van ultieme toewijding van God.

Ook in de gesprekken, die Jezus voerde met de verschillende mensen, met wie Hij tijdens zijn rondreis in aanraking kwam, valt de sterk soteriologische tendens van Johannes' theologie te herkennen. Deze theologie wordt onder meer ook zichtbaar in de ontmoeting van Jezus met de Samaritaanse vrouw en haar dorpsgenoten (4:1–41). Bij deze ontmoeting wordt Jezus geconfronteerd met veel onbegrip en misverstanden bij zijn gesprekspartners, voor wie al snel duidelijk is, dat zij met een bijzonder mens, te maken hebben, doch die in volstrekte onwetendheid verkeren over wie Jezus werkelijk is en wat de heilsgaven zijn, die Hij hun te bieden heeft. In deze situatie van ongeloof probeert Jezus de harten van zijn toehoorders te openen voor zijn boodschap van redding en verlossing.

In de gelijkenis van de goede Herder door Jezus verteld als tegenwicht voor het slechte leiderschap en de geestelijke blindheid van de joodse leiders, presenteert Jezus zichzelf in verschillende hoedanigheden: als de deur van de schaapskooi, die toegang geeft tot de schapen en dieven en rovers buitensluit, maar ook als deur voor de schapen, waardoor de schapen binnen kunnen komen om behouden te worden (σωθήσεται), d.w.z. eeuwig leven te verwerven (3:16, 17). Om behouden te worden en deel te hebben aan Jezus' kudde zal men, als gelovige, Jezus als de enige weg tot de Vader moeten erkennen (14:16). De schapen die langs deze weg de schaapskooi binnenkomen zullen deel uitmaken van de kudde van de goede Herder en in staat gesteld worden in vrijheid in en uit te gaan en goede weiden vinden (10:10). En dit alles dankzij het feit, dat Jezus als de goede Herder niet alleen de bereidheid heeft zijn leven in te zetten voor zijn schapen, maar ingevolge de volmacht van zijn Vader (10:18), zijn leven ook inderdaad opgeofferd heeft voor het behoud van zijn schapen. Dat maakt Hem een goed Herder.

Ten slotte heb ik mijn aandacht gericht op het gebed van Jezus in hoofdstuk 17 en vastgesteld, dat Jezus, zowel in zijn aanvangsbede, waarin Hij bidt om zijn verheerlijking, als in zijn voorbede voor zijn discipelen en de eerste gemeente zijn verheerlijking en zijn komende sterven als redding der wereld als het centrale deel van zijn bediening op aarde beschouwt. Die redding houdt in dat zij die aan Jezus zijn gegeven en in Hem geloven, eeuwig leven zullen ontvangen, d.w.z. dat zij toegang krijgen tot de ware kennis van Jezus en zijn Vader en met hen in gemeenschap en persoonlijke verbondenheid zullen leven. Het betreft een liefdesgemeenschap, waarin zij die in Jezus geloven Gods liefde, waarmee Hij zijn Zoon heeft liefgehad, zullen ervaren door de inwoning van Jezus (17:26). Totdat zij later zullen zijn waar Hij is en zijn heerlijkheid zullen aanschouwen (17:24). In zijn gebed voor zijn discipelen, de mannen, die zijn Vader hem uit de wereld heeft toevertrouwd en die Hem toebehoren, spreekt Hij echter in het bijzonder over zijn naderende dood als een heiliging voor de zijnen, waarin Hij zichzelf wijdt als offer, waarop de wijding van de discipelen voor hun taak in dienst van God, berust.

Op deze wijze heeft Johannes de door hem uitgekozen wonderverhalen en ontmoetingsgesprekken, die een duidelijk soteriologische tendens vertonen, tot een alomvattende theologische doctrine gemaakt, een evangelie niet alleen van tekenen, waarin Jezus' identiteit zichtbaar wordt, maar ook en veel meer een evangelie van redding, van leven, bewerkstelligd in zijn kruisdood op Golgotha voor de zonde der wereld (6:51c). In zijn dood is de Zoon van God verheerlijkt en in Hem is God verheerlijkt (13:31). Jezus' dood als culminatie van Jezus' aardse opdracht, krijgt daarmee een duidelijk soteriologisch gewicht.¹

Het betreft een soteriologie, waarin de objectieve dimensie, Gods reddende handelen in Jezus Christus het uitgangspunt is, en waarin de subjectieve dimensie, het in geloof aanvaarden van deze gave Gods, de weg opent tot een herstel van de vervreemding tussen God en mens. Het eeuwige leven is een gave van Christus aan de mensheid en die gave, zo mogen de lezers van het Evangelie weten, is Hijzelf (6:51c), als Hij zijn leven geeft voor de zonde van de wereld.² Zo heeft de evangelist Johannes de dood van Jezus tot het centrale thema van zijn theologie gemaakt, waarin hij zowel in christologische als in soteriologische zin benadrukt, dat Jezus de weg heeft geopend tot het eeuwige leven voor wie in Hem gelooft en zo de verstoorde relatie tussen God en mens heeft hersteld. Zo vormt de schildering van Jezus' dood het hart van de boodschap van Johannes in het vierde evangelie. Deze dood toont, christologisch en soteriologisch, wat het goede nieuws is van een Vrijdag, die Goed heet te zijn.³

¹ Fortna 1989, pp.101,281; Ibid.1973, p.41.

² Dodd 1953, p.364.

³ Fortna 1989, p.283.

DEEL IV: KRUIS

Volgens §1C staat in dit slotdeel van mijn onderzoek de vraag centraal *in hoeverre de kruisdood van Jezus Christus het Johanneïsche denken als geheel heeft bepaald en in hoeverre de evangelist aan Jezus' lijden en sterven enige verzoeningsrelevantie toekent. Waarom is Jezus aan het kruis gestorven? Was het de wil van de Vader, dat Jezus, teneinde het heil voor de mensheid te bewerkstelligen en de verzoening tussen Hem en de mens tot stand te brengen, de dood aan het kruis zou ondergaan?*

In de vorige hoofdstukken hebben wij enkele in het oog springende Bijbelgedeelten uit het vierde evangelie geanalyseerd en kwamen op grond daarvan reeds tot het inzicht, dat Jezus tijdens zijn bediening op aarde vele werken heeft verricht, maar dat het belangrijkste en laatste van zijn werk, dat zijn Vader Hem op aarde te doen gaf hierin bestond, dat Hij zijn leven zou geven aan het kruis, opdat een ieder die in Hem zou geloven, niet verloren zou gaan maar het eeuwige leven zou verwerven (o.a. 3:16).

Dit laatste en belangrijkste onderdeel van Jezus' heilswerk vormde de grondslag voor het door God geïnitieerde plan om de crisis tussen God en mens op te lossen en zo de verstoorde relatie, ontstaan door de zonde, te herstellen en zo de verzoening tot stand te brengen. In dit slotdeel van mijn onderzoek zullen wij ons in het bijzonder met deze vraagstelling naar de kruistheologische en verzoeningstheologische dimensie van het vierde evangelie bezighouden. Hierbij wil ik mij beperken tot die tekstgedeelten, die in het kader van de voorliggende onderzoeksvraag een nader onderzoek wettigen naar mogelijke kruistheologische en/of verzoeningstheologische elementen.

Binnen de kring van geleerden, die zich de afgelopen decennia met deze vraagstelling heeft beziggehouden, bestaat weinig overeenstemming over een mogelijk antwoord. Onderzoekers als U.B. Müller¹, Forestell² en Loader³ volgen min of meer de gedachtegang van Käsemann⁴ en zijn van mening, dat er in het vierde evangelie weinig of geen ruimte bestaat voor enige vorm van kruistheologie, laat staan verzoeningstheologie. Hiertegenover

¹ U.B. Müller, 'Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium. Erwägungen zur Kreuzestheologie im Neuen Testament', in: *Kerygma und Dogma*, 21. Jahrgang 1975, pp.49–71. Naar zijn inzicht heeft Johannes zeker wel belangstelling voor de dood van Jezus, maar wil hij daarin vooral de doorgang van Jezus tot zijn heerlijkheid tonen. Johannes hield, anders dan in de Logoshymne, wel rekening met de werkelijkheid van Jezus' kruisdood, maar vooral om daarmee des te nadrukkelijker de hoogheid van Hem te betuigen, die ondanks de dood daarheen is teruggekeerd, waar Hij tevoren was. Daarin is, naar de mening van Müller, Jezus het prototype en het voorbeeld voor de gelovige, die ondanks het feit dat hij aan de natuurlijke dood onderworpen is, zeker weet dat hij het eeuwige leven zal verwerven (11:25v). In tegenstelling tot Paulus, wordt in de Johanneïsche christologie niet de gekruisigde geproclameerd, maar de verheerlijkte. De theologie van Johannes valt dus, volgens Müller, af als getuigenis voor de vroegchristelijke theologia crucis en kan dus als zodanig niet met Paulus worden vergeleken.

² Forestell 1974: 'Jesus' manifestation of the Father is not complete until he lays down his life for men, fully revealing God as life-giving love. It seems to us that revelation understood in this sense can be considered to be salvific without the necessity of evaluating the cross in terms of the cultic sacrifice or of moral satisfaction for sin' (pp.192v). 'It has been our contention, however, that the cross of Christ in Jn is evaluated precisely in terms of revelation in harmony with the theology of the entire Gospel, rather than in terms of a vicarious and expiatory sacrifice for sin' (p.191).

³ Loader 1989, p.127.

⁴ Käsemann 1980, p.94. Zijn stelling: 'Vielmehr beherrscht und bestimmt der Aspekt der doxa die Passion ebenso wie die Inkarnation und verbindet beide aufs engste, letztere als Projektion der Präexistenzherrlichkeit und diese als Heimkehr in sie' (p.41).

staan echter de standpunten van o.a. geleerden als Conzelmann¹, Bornkamm², Hegermann³, Kuhn⁴, Hahn⁵, Kohler⁶, Knöppler⁷, Zumstein⁸ en Frey⁹ om er enkelen te noemen¹⁰, die zich tegen deze zgn. verheerlijkingstheologie van Käsemann en zijn aanhangers keren en de theologia crucis juist wel als de wezenlijke beweeggrond van de theologie van het vierde evangelie beschouwen.¹¹

De vraag is echter of men, om te beoordelen of het vierde evangelie ook een theologia crucis kent, andere Bijbelschrijvers dan de vierde evangelist als maatstaf moet nemen. Is het noodzakelijk een van tevoren vastgesteld begrip van theologia crucis als meetlat naast de tekst van het vierde evangelie te leggen of kan men bij deze beoordeling ook van tevoren rekening houden met het specifieke karakter van dit boek? Volgens Knöppler loopt men bij een dergelijke op tekstvreemde premissen gebaseerde methode het risico tot een volstrekt verkeerde uitleg te komen. Men zal het vierde evangelie eerst zelf moeten beoordelen op z'n uitspraken over de kruisdood van Jezus, alvorens men vergelijkingen kan trekken.¹²

¹ Conzelmann 1992, p.366.

² G. Bornkamm, 'Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift "Jesu letzter Willen nach Johannes 17"', in: *Geschichte und Glaube*, 1986, Deel 1, pp.104–121. Bornkamm voert tegenover Käsemann aan, dat de heerlijkheid van Jezus als overwinnaar juist in zijn dood zichtbaar wordt, als Hij het hem opgedragen werk volbrengt (19:30), waarmee ook zijn aardse bediening in een ander licht komt te staan (p.113).

³ H. Hegermann, 'Er kam in sein Eigentum. Zur Bedeutung des Erdenwirkens Jesu im vierten Evangelium', in: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschrift für Joachim Jeremias*, E. Lohse e.a. (eds.), Göttingen 1970, pp.112–131. Hegermann ziet, anders dan Käsemann, de lijdenstraditie van de evangelist Johannes niet als een gebeurtenis, waar de evangelist in zijn visie op de op aarde rondwandelende godheid niet goed raad mee wist, maar als kernpunt van zijn boodschap. Dat spreekt vooral ook uit diverse theologisch centrale teksten, zoals 13:31–32, die aangeven, dat niet alleen de Zoon, maar ook de Vader in het lijdensgebeuren wordt verheerlijkt en waaruit blijkt, dat het daarin om meer gaat dan om de terugkeer van de gezondene in de verborgen heerlijkheid, waaruit Hij is voortgekomen. Alle nadruk ligt hier, in de ogen van Hegermann, op de opdracht van de gezondene om wat hem is opgedragen te volbrengen en zo de overwinning te behalen. Het openbaringsgebeuren dat Jezus volbrengt, eindigt aan het kruis, als het 'oordeel over deze wereld' (12:31) zich voltrekt. In deze passage wordt duidelijk hoe de aardse werken van Jezus en zijn lijden hier op elkaar zijn betrokken (p.116).

⁴ H. Kuhn, 'Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72/1, 1975, pp.1–46. Kuhn stelt vast, dat in het vierde evangelie in de striktste zin van het woord van een kruistheologie gesproken kan worden. Hij refereert hiervoor aan teksten als 3:14; 12:32,34 en in zekere zin ook 8:28, waarin de kruisiging van Jezus steeds vanuit een bepaald gezichtspunt wordt beschreven (p.23).

⁵ Hahn 1979, pp.185–200. Naar zijn inzicht wordt nergens anders in het vierde evangelie de kruisthematiek zo nadrukkelijk uitgewerkt als in dit verhaal, waarbij de verzen 10:11–13,17 zonder meer maatgevend zijn.

⁶ Kohler 1987. Citaat: 'Das vierte Evangelium macht vom Kreuz Jesu einen solchen theologischen Gebrauch, dass es von der Menschwerdung Gottes reden kann. Anders gesagt: die Rede von Menschwerdung des ewigen Logos zeigt präzise an, dass der Kreuzestod Jesu theologisch verstanden worden ist. Wenn gilt, dass die Stunde der Erhöhung Jesu ans Kreuz die Stunde der Verherrlichung ist, so wird damit der Kreuzestod Jesu auf die genaueste und umfassendste Weise als die Offenbarung Gottes bestimmt' (p.271).

⁷ Knöppler 1994.

⁸ J. Zumstein, 'Die johanneische Interpretation des Todes Jesu', in: idem, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, pp.125–144;

⁹ J. Frey, 'Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu', in: *Theologische Beiträge*, 32, 2001, FS M. Hengel, pp.346–362 en idem 2002, pp.169–238.

¹⁰ Voor een meer uitgebreide analyse zie o.a. Käsemann 1967, p.198; Forestell 1974, p.191; Müller 1975, pp.49–71; Kuhn 1975, pp.1–46; Hahn 1979, pp.185–200; Loader 1989, p.127. Daarentegen: Hegermann 1970, pp.112–131; Bornkamm 1986; Kohler 1987, p.271; Conzelmann 1992, p.336; pp.104–121.

¹¹ Zie Knöppler 1994, die echter wel meer onderzoek nodig acht naar de vraag in hoeverre het karakter van de theologia crucis ook een Johanneïsche zendingsgedachte of openbaringstheologie toelaat (p.277).

Het begrip λόγος τοῦ σταυροῦ (woord des kruises), waarvan Paulus in 1 Cor. 1:18 spreekt, kent het Evangelie van Johannes niet. Dit wil echter niet zeggen, dat dit evangelie daar niet over gaat. Van belang is daarom de vraag in welke mate bepaalde theologische uitspraken en toespelingen in het vierde evangelie hun oriëntatie vinden in Pasen en de kruisdood van Jezus Christus. Het antwoord op deze vraag laat zich, juist bij Johannes, niet in bepaalde vaste begrippen uitdrukken, maar vereist het onderzoeken van signalen, uitspraken en motieven, die ons in de richting leiden van de kruisdood van Jezus.¹³

Een aansluitende vraag betreft de verzoeningstheologische dimensie van Jezus' dood. In hoeverre zijn er in de soteriologie van het vierde evangelie verzoeningstheologische elementen te onderscheiden? Is de kruisdood van Jezus aanwijsbaar als een zoendood te beschouwen vergelijkbaar met de oudtestamentische cultische offerdienst? In hoeverre laat de evangelist Johannes zich leiden door de verzoeningstheologische uitspraken, die expliciet in de eerste brief van Johannes voorkomen (bv. 1 Joh. 1:7,9; 2:3; 3:5; 4:10; 5:6–8)?

A De Proloog (1:1–18)

In hoofdstuk 4 van dit onderzoek stonden wij reeds stil bij de aanvangsverzen van het Evangelie van Johannes en stelden vast dat blijkens deze verzen, de mens geschapen is om in gemeenschap met de Schepper te leven en Hem te kennen. In vers 1:4 laat de verteller ons zien hoe de verhouding tussen God en de mensheid oorspronkelijk was bedoeld. In het pre-existente Woord was leven en het leven was het licht der mensen. Het Woord was niet alleen de middelaar in de schepping (1:3) maar is ook degene, die de schepping onderhoudt en zijn plan met de schepping en met de mensheid uitvoert. In de verzen (1:4–11) wordt zichtbaar gemaakt, dat het goddelijke en pre-existente Woord in de persoon van Jezus van Nazareth, als het waarachtige licht, dat ieder mens verlicht, in de wereld is gekomen.

Beide termen: ζωή en φῶς, die in de beginverzen van de Proloog nog een kosmologische betekenis hebben, krijgen in het heilshistorische getuigenis van Johannes de Doper in 1:7 een meer soteriologische betekenis. Het leven, dat oorspronkelijk bij de Vader vertoefde, was bedoeld als licht voor de mensheid en werd, naar het getuigenis van Johannes de Doper, alleen maar toegankelijk dankzij het feit, dat God op een bepaald tijdsmoment zijn Zoon als het Licht der wereld naar de aarde heeft gezonden met de Doper als zijn wegbereider.¹⁴ Hij kwam allereerst tot zijn eigen volk, maar heeft ook alle niet-joden, die Hem aangenomen hebben (λαμβάνω), d.w.z. zijn autoriteit erkennen¹⁵ de mogelijkheid (ἐξουσία) geboden de status van kind van God (τέκνα θεοῦ) te verwerven (1:11–13; vgl. 3:3,7).

Bij het onderzoek naar de diepere achtergronden van dit mysterie van Gods heilshandelen in Jezus Christus, richten we onze aandacht in het bijzonder op vers 1:14, een zinsnede, die met recht als de climax van de Proloog wordt beschouwd.¹⁶ Dit vers is te beschouwen

¹² G. Bornkamm, 1986; p.113; Knöppler 1994, p.4; Frey 2002, pp.236–238.

¹³ Knöppler 1994, p.5, voetnoot 20; Kohler 1987, p.9.

¹⁴ Fortna 1989, p.258.

¹⁵ Bauer 2000, p.584.

¹⁶ Robinson 1962–1963, p.121. Culpepper (1981) komt echter op grond van een chiastische analyse tot de conclusie dat 1:12b als de centrale tekst van de Proloog moet worden beschouwd (pp.1–31). Waar de verzen 1:12,13 en 14 door het voegwoord καὶ met elkaar verbonden zijn lijken beide geleerden echter het gelijk aan hun kant te hebben. In beide zinsneden wordt in gelijke mate de heilbrengende rol van Jezus, als het vleesgeworden Woord, zichtbaar.

als een zgn. impliciete commentaarzin, een terzijde, waarmee de verteller de lopende plot onderbreekt om de lezer in symbolische en min of meer bedekte termen een nader concretisering te geven van wat de geïmpliceerde schrijver in het voorgaande en in het vervolg in meer uitgebreide vorm heeft weergegeven. Teneinde de boodschap van heil in Jezus Christus als het vleesgeworden Woord tot uitdrukking te brengen heeft de verteller een aantal thema's van vooral symbolische aard (λόγος, σὰρξ, ἐσκήνωσεν, δόξα, χάρις en ἀληθεία) samengebracht en via het veelvuldige gebruik van het voegwoord καί taalkundig nauw met elkaar verbonden. Het betreft thema's die vrijwel allemaal ook in het OT voorkomen en in de verdere tekst van het vierde evangelie nader zijn uitgewerkt.¹

Het is aan de geïmpliceerde lezer aan de hand van de context of gezamenlijke achtergrond of cultuur de teneur en de betekenis van deze symboliek te ontdekken. Waarbij het goed is zich te realiseren, dat de schrijver in de door de verteller gehanteerde symboliek soms veel meer tot uitdrukking heeft willen brengen dan zo oppervlakkig het geval lijkt te zijn.² Alvorens dit tekstgedeelte op onderdelen te analyseren, is het van belang ook hier te wijzen op de bijzondere rol van de verteller, die in dit narratieve terzijde namens de geïmpliceerde schrijver het woord voert en Jezus retrospectief presenteert als het vleesgeworden Woord.

A.1 De rol van de verteller in 1:14

Culpepper laat ons de specifieke narratieve rol zien van de verteller in relatie met Jezus, die beiden alwetend, alomtegenwoordig en retrospectief zijn en qua ideologie en woordgebruik niet van elkaar zijn te onderscheiden. Met name als het de dood van Jezus betreft, hanteren de verteller en Jezus vaak dezelfde terminologieën en dezelfde sleutelthema's. Soms liggen de fraseologische gezichtspunten van de verteller en Jezus zo dicht bij elkaar, dat het wel lijkt of het gezichtspunt van de verteller aan Jezus is opgelegd. Narratief gezien betekent dit uiteraard, dat het idioom van zowel de verteller als van Jezus als vehikels fungeert voor de geïmpliceerde schrijver, die in hun woordgebruik zijn ideologie tot uitdrukking wil brengen. De consonantie tussen Jezus en de verteller komt voort uit de wijze waarop de geïmpliceerde schrijver zijn gezichtspunt tot uitdrukking brengt zowel bij monde van de verteller als in de bewoordingen die Jezus in zijn discourses uitspreekt.³

Daarbij is het van belang dat we ons realiseren, dat de verteller retrospectief (eind eerste eeuw) terugblik op de gebeurtenissen in het leven van de historische Jezus, terwijl de geïmpliceerde schrijver zelf, als ooggetuige, Jezus o.a. in zijn afscheidsworden presenteert, proleptisch sprekend over de gebeurtenissen, die toen nog niet hadden plaatsgevonden (14:29 cf. 13:7; 16:4), zoals zijn heengaan, de komst van de Parakleet, de bediening en vervolging van de discipelen en de dood van Petrus. Wat Jezus proleptisch uitspreekt vormt zo de tegenhanger van het retrospectieve gezichtspunt van de verteller, waardoor de onderlinge relatie tussen beide gehandhaafd blijft. De bedoelingen van de geïmpliceerde schrijver worden zo duidelijk, wanneer hij de woorden van Jezus in 16:4 weergeeft: 'Maar deze dingen heb ik

tot u gesproken, opdat, wanneer hun uur komt, gij u moogt herinneren, dat Ik ze u gezegd heb'.⁴

Deze temporele factoren kunnen echter ook inhouden, dat veel van de thema's uit de afscheidsworden van Jezus door de verteller van tevoren worden aangekondigd met de bedoeling de aandacht van de lezer te vestigen op gebeurtenissen, zoals het verraad, de dood en de verheerlijking van Jezus en, zoals in de Proloog, uitleg te geven over de oorsprong en bestemming van Jezus. De geïmpliceerde schrijver blijkt daarin bijzonder bekwaam te zijn: hij geeft niet in één keer alles prijs, maar laat ook niet de indruk achter, dat hij voor de geïmpliceerde lezer dingen achterhoudt.⁵

Op basis van deze typisch narratieve karakteristieken van het Evangelie van Johannes, die o.a. Culpepper met ons deelt, bestuderen we nu de verschillende onderdelen van 1:14. Hiertoe kiezen we voor de volgende indeling:

1:14a Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
Het Woord is vleesgeworden

1:14b καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,
en het heeft onder ons gewoond

1:14c καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,
en wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd,

1:14d δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,
een heerlijkheid als van de enig geborene des Vaders,

1:14e πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.
vol van genade en waarheid.

Ad 1:14a: Allereerst roept de verteller hier de taal van 1:1 in herinnering, als hij de term λόγος herintroduceert. Het tweevoudige gebruik van het voegwoord καί (in de zin van 'enerzijds ... , anderzijds') in 1:14b en c duidt hier op een overgang van tijd en van plaats. Een overgang van een staat van tijdloosheid (ἦν), beschreven in 1:1 naar een staat van tijdelijkheid (ἐγένετο) in 1:14a en vervolgens een verandering van plaats van het Woord van een zijn bij God (πρὸς τὸν θεόν) naar een wonen onder de mens (ἐν ἡμῖν).⁶ Vervolgens introduceert de verteller hier het woord σὰρξ (vlees) waarmee deze tijdelijkheid en de sterfelijkheid van het Woord wordt benadrukt.

Reeds in 1:13 komen we het woord σὰρξ⁷ tegen, waarmee de verteller aangeeft dat het kindschap Gods niet plaatsvindt door de wil des vlezes (ἐκ θελήματος σαρκός), maar door de persoonlijke bemoeienis van God (ἐκ θεοῦ). Door het begrip σὰρξ te plaatsen tegenover het ἐκ θεοῦ laat de verteller het menselijk onvermogen zien om zelf het kindschap Gods te

¹ Zie bv. Dodd 1953, pp.175, 206, 263–285.

² Ibid., pp.7,17,151–202; C.R. Koester, *The Dwelling of God. The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature and the New Testament*, Washington 1989, p.268. Zie ook Wheelwright 1962, die met betrekking tot het gebruik van symbolen spreekt van een 'potential of semantic energy and significance' (p.94).

³ Culpepper 1983, pp.36,40–43.

⁴ Ibid., pp.36–39.

⁵ Ibid., p.39.

⁶ Vgl. Coloe 2001, pp.24v.

⁷ T.Popp, 'Die Kunst der Wiederholung, Repetition, Variation und Amplifikation im vierten Evangelium am Beispiel von Johannes 6,60–71', in: *Kontexte des Johannesevangeliums*, hrsg. von J. Frey u.a., Tübingen 2004, pp.559–592, maakt onderscheid tussen het woord σὰρξ (vlees) in een antropologische betekenis, zoals in 1:13 en 6:63, 8:15; 17:2, en in een christologische betekenis zoals in 1:14, 6:51c-56 (p.583).

verwerklijken. Het gaat om Gods initiatief, waardoor voor de gelovige mens deze mogelijkheid wordt geschapen.¹ Dat initiatief komt tot uitdrukking in het aanschakelend voegwoord *καί*, waarmee de verteller aangeeft, dat beide verzen (1:13 en 14) nauw met elkaar verbonden zijn.²

De vraag dringt zich op, waarom de evangelist hier zo nadrukkelijk het harde woord *σάρξ* gebruikt om de menswording van het Woord weer te geven. Waarom gebruikt hij niet gewoon de uitdrukking *ἐγένετο ἄνθρωπος*, zoals bv. in 1:6? Het woord *σάρξ* staat voor de mens in z'n totaliteit met al zijn mogelijkheden en beperkingen.³ Anders dan in 1:6, waar Johannes de Doper in het verhaal wordt geïntroduceerd met het *ἐγένετο ἄνθρωπος* (er trad een man op), geeft de evangelist in 1:14 met het *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* aan, dat het pre-existente Woord vanuit z'n goddelijke status (1:1) de menselijke wereld is binnengekomen als mens van vlees en bloed met al zijn fysieke beperkingen. Het Woord wordt een sterfelijk mens.⁴ Door het harde begrip *σάρξ* te gebruiken grijpt de verteller ten behoeve van de lezer ook vooruit op de onderwijzing van Jezus in de synagoge van Kafarnaüm in 6:51c, 52–58, waarin het vlees (*σάρξ*) van de Zoon des Mensen in een duidelijk soteriologische betekenis wordt weergegeven, nl. als het vlees, dat Jezus zou geven voor het leven der wereld en dat indien genuttigd (*τρώγω*), tot een altijddurende gemeenschap (*ζῶν αἰώνιον*) zou leiden (6:54). Via deze thematische koppeling met het begrip *σάρξ* in 6:51c, refereert de verteller in vers 1:14a impliciet ook aan het sterven van Jezus voor het leven der wereld.⁵

In deze passages wordt zo de heilsteologische betekenis van de vleeswording zichtbaar. Jezus kwam op initiatief van zijn Vader als het vleesgeworden Woord tot de mensheid, met als oogmerk, dat zij, die Hem zouden aannemen d.w.z. in Hem zouden geloven, volmacht zouden ontvangen om kinderen Gods te worden (1:12).⁶ Deze geboorte (*ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*) tot het kinschap Gods, is mogelijk geworden dankzij een eenmalige historische gebeurtenis in het leven en in de dood van één bijzonder mens. Door dit handelen van Jezus Christus, als het vleesgeworden Woord, is het goddelijke Zoonschap openbaar geworden en als zodanig herkenbaar.⁷

Ad 1:14b: Het OT is een belangrijke bron voor het Evangelie van Johannes (zie §3E). Vers 1:14, waarin de diverse thema's hun symbolische betekenis ontleen aan hun oudtestamentische achtergrond, is daar een aansprekend voorbeeld van.⁸ De geïmpliceerde schrijver ging er kennelijk vanuit, dat zijn geïmpliceerde lezers het OT goed kenden en zich goed konden inleven in het denken van de joodse groeperingen uit hun tijd en de praktijk van hun geloofsbeleving.⁹ Dat blijkt met name uit het gebruik van het werkwoord *ἐσκήνωσεν*

(heeft onder ons gewoond), dat duidelijke en belangrijke associaties heeft met het OT.¹⁰ Het Griekse woord *σκήναι* is verwant met het Hebreeuwse woord *shākān* (verblijven) en daarvan afgeleide woordvormen, zoals het Targoemse *shekīnāh* (verblijft), een woord, dat in het bijzonder gebruikt wordt voor de glorierijke aanwezigheid van God, die temidden van zijn volk wenste te wonen en daartoe verbleef in de *mishkān* (tabernakel), die Mozes in opdracht van en naar de voorschriften van Jahweh had gebouwd (Ex. 24:8,9). Letterlijk betekent het woord *σκηνοῦν*: 'tabernakelen' of 'z'n tent opslaan'.¹¹

De evangelist heeft met de werkwoordsvorm *ἐσκήνωσεν* (heeft onder ons gewoond) duidelijk een symbolische koppeling gelegd tussen het leven en de werken van Jezus enerzijds en de functie van de in opdracht en naar de voorschriften van God door Mozes gebouwde en ingerichte tabernakel. Door het woord *ἐσκήνωσεν* te introduceren, heeft de evangelist in cultische termen duidelijk willen maken, dat Jezus, als het vleesgeworden Woord en als de ware *shekīnāh*, de plaats van de tabernakel, als plaats van Gods tegenwoordigheid en als plaats van ontmoeting heeft ingenomen.¹²

In de ogen van de meeste commentatoren is op dit niveau van de tekst de betekenis van deze symbolische connotatie afdoende weergegeven.¹³ De vraag is echter of de symboliek van het *ἐσκήνωσεν* niet verder reikt dan de tamelijk oppervlakkige betekenis van 'wonen onder'? Is hier geen sprake van een tautologie, waar immers de vleeswording van het Woord in 1:14a ook al betekent, dat het Woord onder de mensen is gaan wonen? Hieronder zullen we n.a.v. 1:14c nog aangeven hoezeer de inhoud van vers 1:14 ook kruistheologisch bepaald is. Daarop vooruitlopend kan vastgesteld worden dat in het 'wonen onder de mensen' en in de werkelijkheid van Jezus' menswording (*σάρξ*), zijn heerlijkheid (*δόξα*) zichtbaar is geworden, niet alleen in zijn aardse bediening, maar vooral ook in zijn kruisdood (o.a. 12:28; 13:31v; 17:1,5).¹⁴

In het *ἐσκήνωσεν* uit 1:14 wordt deze kruistheologisch bepaalde werkelijkheid van Jezus' leven en sterven typologisch verbonden met de werkelijkheid van de oudtestamentische situatie van de tabernakel, de plaats van aanbidding en offerande voor Israël, waar God naar zijn belofte in zijn heerlijkheid (*kābōd*) aanwezig was en met het volk Israël meetrok op al zijn tochten (Ex. 40:34–38). Zonder twijfel heeft de evangelist Johannes met het gebruik van deze aan het OT ontleende terminologie, theologische oogmerken gehad.¹⁵

Wanneer we de oudtestamentische situatie van de tabernakel nader bestuderen, blijkt, dat Gods wens om temidden van zijn volk te wonen, primair was ingegeven door zijn verlangen om daarin zijn volk te ontmoeten en met hen te communiceren. De grondslag voor die gemeenschap tussen God en zijn volk was de offerande.¹⁶ Hiertoe gaf God Mozes de opdracht zijn heiligdom te bouwen met al zijn gerei, volgens het model dat God hem op de

¹ Knöppler 1994, p.39.

² Culpepper 1981, pp.1–31.

³ Hoskyns 1947, p.147; Brown 1996, p.13; Bauer 2000, p.915.

⁴ Volgens Carson 1991, gebruikt de evangelist het woord *σάρξ* met name ook om iedere door het docetisme ingegeven suggestie weg te nemen, als zou het Woord alleen maar de vorm van een mens hebben aangenomen (p.126) en als een soort engel of geest op aarde is gekomen. Zie ook Hofius 1987, p.24; Morris 1995, p.90; Malina 1998, p.33; Coloe 2001, p.25.

⁵ Menken 1993: 'Incarnation (John 1:14) entails death (6:51c)', p.9; Knöppler 1994, pp.50–52.

⁶ Hoskyns 1947, pp.147,164.

⁷ Ibid., p.147.

⁸ Immers *σύμβολον* is afgeleid van *συνβάλλω* (samenbrengen) en fungeert als vehikel om twee verschillende sferen met elkaar in verband te brengen (Culpepper 1983, p.182).

⁹ Culpepper 1983, p.219.

¹⁰ Hoskyns 1947, pp.147v; Brown 1966, p.32; Beasley-Murray 1987, p.14.

¹¹ Bauer 2000, p.929. De Leidse vertaling (1912) spreekt in 1:14 van 'sloeg zijn tent onder ons op'.

¹² Hoskyns 1947, p.148; Koester 1989, pp.102–105,115; Brown 1996, p.3; Knöppler 2001, p.247.

¹³ Zie bv. Ridderbos 1987, deel 1, die de 'inwoning' van Jezus louter beperkt tot de korte tijd, dat Hij als het vleesgeworden Woord onder zijn tijdgenoten verkeerde (p.67v) en Van Houwelingen 1997, die spreekt van een permanent wonen van God onder de mensen, zoals door de profeten (o.a. Ez. 37:27; Zach. 2:10) beloofd (pp.51v).

¹⁴ Zie o.a. Barrett 1955, p.166; Moody Smith 1995, p.121; R. Kysar, 'John the Gospel of', in: *The Anchor Bible Dictionary*, vol.3, D.N. Freedman (ed.), p.925v; Knöppler 1994, p.65v; Morris 1995: 'In a deeper sense it is the cross of shame that manifests the true glory (12:23–24; 13:31)', p.93; Frey 2002, pp.189–191.

¹⁵ Vgl. B. Janowski, 'Ich will in eurer Mitte wohnen. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie', in: idem, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen 1993, p.146.

¹⁶ Ridderbos 1978, Deel 1, p.92.

berg Sinaï had getoond (Ex. 25:8–9; vgl. 2 Kron. 20:8; 30:8). Ook gaf God Mozes opdracht een verzoendeksel te laten maken en bovenop de ark te plaatsen om van dit verzoendeksel af met Mozes gemeenschap te hebben en te communiceren over wat Hij de Israëlieten zou gebieden (Ex. 25:16–22). Het was boven dit verzoendeksel dat Jahweh verscheen in de wolkkolom en waar de hogepriester Aäron op de Grote Verzoendag de voorgeschreven offers bracht om verzoening te doen voor zichzelf, voor zijn huis en voor de gehele gemeente Israëls (Lev. 16:2,10–17).

De tabernakel kreeg zo, naar de wens van God, meerdere rituele en liturgische functies. Behalve dat het de plaats was waar Jahweh in zijn heerlijkheid aanwezig was temidden van zijn volk, was het ook een plaats van ontmoeting, aanbidding en offerande voor Israël. Hij was het centrum van de manifestatie van de heerlijkheid Gods aan het gehele volk (Ex. 40:34v), in het bijzonder op het uur van de offerande (Lev. 9:5–7,23).¹ Als antitype van de vroegere tabernakel² heeft Jezus in zijn bediening op aarde vanaf zijn incarnatie tot aan zijn kruisdood alle liturgische functies en alle rituele manifestaties in vervulling gebracht, die door God destijds aan de tabernakel, als heiligdom en plaats van ontmoeting en offerande, werden toegekend, toen Hij Mozes opdracht gaf deze als zijn heiligdom te bouwen.³ Hetgeen betekent, dat alle onderdelen van de priesterdienst en offerdienst, die in dit heiligdom plaatsvonden, dus de totale cultische setting van de tabernakel in de offerdood van Jezus tot vervulling zijn gekomen. De kloof tussen God en de mensheid, ontstaan door de zonde, is opgeheven door het geschenk van God in zijn Zoon Jezus Christus (3:16), die zich heeft overgegeven aan de dood. Door deze daad van verzoening is de weg geopend naar de Vader (14:6). Dat is niet meer afhankelijk van menselijke cultische activiteiten, zoals eertijds in de tabernakel.⁴

Zoals de Hogepriester op de Grote Verzoendag de voorgeschreven offers bracht om de verzoening tussen God en zijn volk tot stand te brengen, zo heeft Jezus als de ware Hogepriester zichzelf ten offer gebracht om de verzoening tussen God en de gelovige mens tot stand te brengen en zo de gemeenschap te herstellen. Naar het beeld van de Mozaïsche priesterdienst wordt Jezus in 1:14b gepresenteerd als de ware Hogepriester, die zichzelf ten offer brengt, niet zo systematisch en opvallend als in de brief aan de Hebreëen, maar op een meer subtiele en symbolische manier.⁵

Wanneer de verteller in 1:14b het woord ἐσκήνωσεν introduceert en toeschrijft aan ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (het Woord, dat is vleesgeworden), roept dat inderdaad sterke associaties op met de oudtestamentische situatie van de tabernakel, de plaats van aanbidding en offerande voor Israël, waar God naar zijn belofte in zijn heerlijkheid (*kābōd*) aanwezig was en met het volk Israël meetrok op al zijn tochten (Ex. 40:34–38).⁶ Uit de woordkeus van de verteller in

1:14b valt op te maken, dat de evangelist ten behoeve van zijn theologie een nauw verband legt tussen deze oudtestamentische *shekināh*-gedachte en de aardse bediening van Jezus. Jezus heeft, als het vleesgeworden Woord de plaats van de tabernakel, als plaats van Gods tegenwoordigheid en als plaats van ontmoeting en offerande ingenomen.⁷ De glorierijke aanwezigheid van God wordt belichaamd in Jezus als de ware *shekināh*.

Ad 1:14c: De gedachte in 1:14b over de goddelijke aanwezigheid in Jezus, fungerend als de ware *shekināh*, vloeit vervolgens over in 1:14c: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (en wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd). De verteller gebruikt hier het werkwoord θεάομαι (aanschouwen) en doelt daarmee niet primair op een zintuiglijk waarnemen, het zien met het fysieke oog, maar vooral op een empathisch aanschouwen, een geestelijk kennen, het verkrijgen van een dieper inzicht in de heerlijkheid (δόξα) van Jezus.⁸

De verteller introduceert hier het begrip δόξα (heerlijkheid), dat in het Evangelie van Johannes 19 keer voorkomt⁹ en wel in twee betekenissen. Enerzijds betreft het de zichtbare heerlijkheid naar de betekenis van het oudtestamentische *kābōd*, de zichtbare manifestatie van Gods majesteit in zijn machtsdaden. Toen de tabernakel afgebouwd was, daalde de wolkkolom, waarin Jahweh zijn heerlijkheid (*kābōd*) aan het volk placht te tonen (Ex. 16:10; 19:9; 34:5; 40:34,35,38), neer op de tent der samenkomst en de heerlijkheid van Jahweh vulde de tabernakel (Lev. 40:34). Later gebeurde dat eveneens met de tempel van Salomo, het huis des Heren (1 Kon. 8:10v; 2 Kron. 5:14; 7:1,2,3; Ez. 10:4,18,19; 43:4,5; 44:4).¹⁰

De andere betekenis van het begrip δόξα (heerlijkheid) betreft de heerlijkheid in de zin van de menselijke eer, roem, die de ene keer van mensen, een andere keer van God uitgaat.¹¹ In 1:14 komt het woord δόξα beide keren voor in de eerste betekenis, wat betekent, dat bij de analyse van 1:14 alleen die teksten betrokken kunnen worden, waarin het woord δόξα in de eerste betekenis voorkomt.¹² Deze teksten leren het volgende: Het was Jesaja, die reeds de goddelijke heerlijkheid van de pre-existente Christus aanschouwde (12:41). Vervolgens openbaart de aardse Jezus, in wiens persoon God zelf aanwezig is, zijn goddelijke macht in zijn tekenen (2:11; 11:4,40). Als Jezus aan het eind van zijn aardse bediening zijn afscheidsgebed uitsprekt, vraagt Hij zijn Vader, de heerlijkheid, die Hij bij Hem had eer de wereld was (17:5) ook op dat moment te mogen ontvangen. Die heerlijkheid heeft Hij ook geschonken aan zijn discipelen opdat zij de onderlinge eenheid zouden bewaren (17:22). Ten slotte vraagt Jezus in zijn afscheidsgebed, dat zijn discipelen ook bij Hem mogen zijn, om zijn heerlijkheid te aanschouwen, die Hij van zijn Vader heeft ontvangen (17:24).¹³

¹ Hoskyns 1947, p.148; Davies 1992, p.239.

² Howard 1967. Howard spreekt over de Heer, als het antitype van de Exodusoverlevering en van Pasen (p.329).

³ Ibid., p.330; J.E.L. Newbigin, *The Light Has Come: An Exposition of the Fourth Gospel*, Grand Rapids 1982, p.8.

⁴ Davies 1992, p.239; Umoh 2004, p.322. Zie Moody Smith 1995: 'For John it is important that Jesus displaces this cult, but this motif appears in the Fourth Gospel as Jesus' displacement of the temple generally (1:14; 2:19–22; 4:21–24), without specific mention of the cult or use of sacrificial terminology' (p.117) en Coloe 2001 n.a.v. 1:14: 'No longer does humanity need to do *cultic acts* to remove the barrier which sin creates between humanity and God' (p.196).

⁵ Hahn 1963, pp.234v; H. Ganse Little, Jr, 'Christ for us and In Us. An Essay on Incarnation and Atonement', in: *Interpretation*, vol.x, april 1965, pp.144–156; Beasley-Murray 1987, p.347; J.P. Heil, 'Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John', in: *The Catholic Biblical Quarterly*, vol.57, nr.3, July 1995, pp.729–745.

⁶ Bruce 1983, p.40v; Knöppler 1994, pp.35–38; Morris 1995, p.91; Moloney 1998, p.39.

⁷ Hoskyns 1947, p.148; Koester 1989, pp.102–105,115; Brown 1996, p.33; Knöppler 2001, p.247; Zimmermann 2004, p.368.

⁸ Zimmermann 2004 ziet in het θεάομαι een voorbeeld van een voor Johannes karakteristieke dubbelzinnigheid (*double meaning*), waarin enerzijds sprake is van een zintuiglijke waarneming en anderzijds van een gevoelsmatig aanschouwen, een geestelijk inzicht (p.49), dat, zoals in 6:40 tot geloven leidt (p.53). Citaat: 'In entsprechender Weise kann das sehen der Doxa Jesu (1:14 ; 17:24) nur im Sinn eines tieferen Einsehens, einer geistigen Schau verstanden werden' (p.50). Zo ook Bauer 2000: 'We saw the person and work of Christ and perceived in them the divine glory' (pp.445v).

⁹ 1:14 (2 maal); 2:11; 5:41,44 (2 maal); 7:18 (2 maal); 8:50,54; 9:24; 11:4,40; 12:41,43 (2 maal); 17:5,22,24.

¹⁰ Bruce 1983, p.40; Knöppler 1994, p.35; Morris 1995, p.92; Moloney 1998, p.39.

¹¹ Bauer 2000, pp.257–257.

¹² Dat betreft dus behalve 1:14 de volgende passages: 11:4,40 (de heerlijkheid Gods); 2:11; 12:41; 17:5; 22:24 (de heerlijkheid van Jezus).

¹³ Vgl. Knöppler 1994, pp.52–65.

Een contextuele analyse van deze teksten leert, dat de heerlijkheid Gods, zoals die zichtbaar wordt zowel in Jezus' persoon als in zijn werken, duidelijk in een kruistheologische context staat. Zo vormen de motieven van Jezus' tegenstanders om Hem te doden de achtergrond voor zijn spreken over de heerlijkheid Gods in 11:40 en 12:41. Ook het spreken over het uur (ῥα) van zijn dood in 2:4 en 17:1, de gedachten over zijn verheerlijking aan het kruis in 11:4 en 17:1,4v, alsook de uitspraak over de op zijn kruisdood betrokken heiliging (17:19) bepalen de context, waarin de verschillende δόξα-teksten voorkomen. Het spreken over de goddelijke heerlijkheid en macht van Jezus is zo kruistheologisch stevig verankerd. En dat geldt dan ook voor de δόξα-uitspraak in 1:14. Omdat de daar beschreven δόξα betrokken wordt op het vleesgeworden Woord, is deze δόξα aan de menselijke vergankelijkheid en sterfelijkheid van het vleesgeworden Woord onderworpen. De heerlijkheid Gods is daarom niet waarneembaar als een heldere lichtglans van zijn onverhulde goddelijkheid, maar nergens anders te aanschouwen dan in zijn vlees (σάρξ) (1:14; vgl. 2,4c,11).¹

Door middel van het voegwoord καί is 1:14c verbonden met 14a en 14b, wat betekent, dat de thema's σάρξ (vlees) en δόξα (heerlijkheid) taalkundig en theologisch nauw op elkaar betrokken zijn. Beide begrippen vormen beide zijden van de λόγος ἑνσαρκος (het vleesgeworden Woord), in die zin, dat met σάρξ het menszijn van Jezus wordt beschreven en met δόξα zijn eenheid met de Vader.² Deze heerlijkheid, waar 1:14c van spreekt, is een heerlijkheid, die nergens anders is te aanschouwen (ἐθεασάμεθα) dan in de σάρξ van Jezus. Beide begrippen horen onlosmakelijk bij elkaar³, hetgeen betekent, dat de δόξα evenals de σάρξ betrekking heeft op Jezus' aardse bediening, zijn leven en zijn dood.⁴

Deze kruistheologische notie wordt nog versterkt door een thematische koppeling van δόξα in 1:14c met het werkwoord δοξάζω in o.a. 12:23 en 13:31v, dat letterlijk betekent: 'het brengen in een positie van goddelijke, hemelse pracht (δόξα)'.⁵ De Johanneïsche δόξα openbaart zich wezenlijk in het werkwoord δοξάζω.⁶ Als de verteller in 1:14c spreekt over de δόξα, die de geïmpliceerde lezer ('wij') heeft aanschouwd, grijpt hij vooruit op Jezus' woorden in 12:23 en 13:31, waarin Hij met het gebruik van het woord δοξάζω refereert aan zijn dood,

als de ure gekomen is, dat de Zoon des Mensen aan het kruis wordt verheerlijkt. God was reeds in Jezus verheerlijkt (ἐδοξάσθη) (13:31), maar in zijn kruisdood komt zijn verheerlijking tot voltooiing (καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν) (13:32)⁷ Op deze wijze worden zowel het δοξάζω als de δόξα ingebed in een kruistheologische context.⁸

Ad 1:14d: De heerlijkheid waarover de verteller spreekt betreft primair de heerlijkheid van de Vader, die zichtbaar wordt in Jezus, zijn unieke Zoon (μονογενὴς παρὰ πατρός).⁹ Jezus zoekt deze heerlijkheid niet voor zichzelf, maar zoekt die nadrukkelijk voor zijn Vader (5:41; 7:18; 8:50).¹⁰ Via de koppeling van de thema's σάρξ (vlees) en δόξα (heerlijkheid), presenteert de verteller Jezus in zijn leven en in zijn kruisdood als voorwerp van Gods heerlijkheid. In de daarin gehanteerde lijdensthematiek (o.a. 11:4; 12:23) en de directe verwijzing naar de kruisdood van Jezus (o.a. 12:28; 13:31v; 17:1,5) staat steeds zijn verheerlijking en die van zijn Vader centraal. Hoewel Jezus met name in zijn wonderen de heerlijkheid van zijn Vader toonde, was het in een diepere betekenis zijn kruisdood, waarin Gods heerlijkheid ten volle zichtbaar werd (12:23–24; 13:31).¹¹

Ad 1:14e: Zijn heerlijkheid zal bovendien zichtbaar worden in χάρις καὶ ἀλήθεια. Het woord χάρις komen we in het Evangelie van Johannes alleen tegen in de Proloog (1:14,16,17). In principe staat het voor: 'dat wat blijdschap geeft', 'innemendheid', 'goodwill', 'een bewezen gunst'.¹² In het christelijk denken wordt χάρις beschouwd als Gods voorziening voor onze geestelijke noden door het zenden van zijn Zoon als onze Redder. Nergens zien we duidelijker wat de genade van God betekent dan in de vleeswording van het Woord.¹³

Het begrip ἀλήθεια (waarheid) is voor de evangelist kennelijk een topic, want het komt wel 25 keer voor in het Evangelie. Het betekent meer dan alleen maar: het tegenovergestelde van onwaarheid of leugen en is in de meeste gevallen nauw betrokken op de persoon van Jezus. Het betreft de complete betrouwbaarheid, trouw en onwankelbaarheid, waarmee God zich aan de zijnen heeft verbonden en waarop zij zich onvoorwaardelijk kunnen verlaten. In Ex.

¹ Vgl. *ibid.*, p.64v. Zie ook De Boer 1996, die in de verheerlijkingstaal, zoals die tot uitdrukking komt in eerder genoemde δόξα-teksten en de context waarin zij staan, een bepaalde vector van het Johanneïsche denken ziet, een vector, die is geworteld in de zich veranderende Sitz im Leben van de Johanneïsche christenen en weerspiegeld in de ontstaansgeschiedenis van het evangelie. Deze vector laat zien, dat de taal van verheerlijking, passend bij Jezus' opstanding-opvaren, is doorgetrokken, zoals ook de taal van de verhoging (ὑψωθῆναι) tot Jezus' kruisiging (pp.183–189).

² Kohler 1987, p.53; Knöppler 1994, pp.30,65v.

³ Knöppler 1994, p.37. Zie ook Anderson (1996), die duidelijk maakt, dat het woord ἐσκήνωσεν niet alleen associaties heeft met de 'tent der samenkomst', (Ex. 33:7–23), karakteristiek voor de *Shekinah*-theologie, maar ook de ontwikkelingsgeschiedenis met betrekking tot de thema's, die aan 1:14 ten grondslag liggen. Binnen het *Shekinah*-motief, co-existeren de *sarx* en *doxa* van Gods reddende aanwezigheid (pp.162–163).

⁴ Knöppler 1994, p.66.

⁵ Bauer 2000: "δοξάζω" = "to cause to have splendid greatness, clothe in splendor, glorify" (pp.257–258); De Boer 1996: 'to bring to a position of honor, to clothe with heavenly splendor' (p.179).

⁶ Weidemann 2004, p.113. Volgens Thüsing 1979, laat met name 17:5, waarin δοξάζω en δόξα beide voorkomen, zien, dat deze beide woorden nadrukkelijk met elkaar verbonden zijn (pp.42v,49).

⁷ In het ἐδοξάσθη (is verheerlijkt), dat in 13:31–32 viermaal voorkomt, gevolgd door tweemaal de futurum (δοξάσει) komt tot uitdrukking het totale verheerlijkingsproces, dat Jezus meemaakte in zijn aardse bediening met als hoogtepunt zijn aanstaande verheerlijking aan het kruis. Zie U.Schnelle, 'Die Abschiedsreden im Johannesevangelium', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 80 Band, 1989, pp.64–79: 'Der Hymnus fasst nun Jesu bisherige Wirken zusammen und leitet zugleich auf die bevorstehende Verherrlichung Jesu im Tod' (p.65). Morris 1995: 'The aorist ἐδοξάσθη contemplates the glorification as a completed whole. It also lends a note of certainty to the saying. Nothing

can prevent the complete accomplishment of this glorification'. Zie ook R.H. Strachan, *The Fourth Gospel*, London 1941, p.106; Schnackenburg 1975, Deel 3, p.56; Carson 1991, pp.128,486v; D. Moody Smith 1995, pp.121v; O'Day 1995, p.523; Malina 1998, p.33; Smalley 1998, pp.249v.

⁸ Knöppler 1994, p.170; Weidemann 2004: 'Der Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist *Summe*, nicht Schlüssel des Evangeliums. Allerdings wäre in einem weiteren Schritt zu fragen, inwiefern die Logos-Christologie des Prologs im allgemeinen und die Aussage der Fleischwerdung des Logos im besonderen als "christologische Leseanweisung" für den Bericht von Tod und Auferstehung Jesu zu verstehen wären' (p.29). Zie ook Thüsing 1979: 'Der Kreuzestod ist das zentrale Geschehen des irdischen Werkes in solchen Masse, dass die "Stunde" der Verherrlichung erst gekommen ist, wenn die Passion einsetzt' (p.100).

⁹ Bauer 2000, p.658. De evangelist spreekt echter niet over de 'verwekking' van Jezus. Het woord μονογενὴς kan daarom beter vertaald worden met 'uniek', 'kostbaar', zoals bv. in Gen. 12:2,12,16 en Heb. 11:17 (Brown 1996, pp.13v). Zie ook Barrett 1987, p.166; O'Day 1995, p.523; Morris 1995, p.90.

¹⁰ Volgens Kohler 1987 maakt het vierde evangelie dusdanig theologisch gebruik van het kruis van Jezus, dat men zelfs van de menswording Gods spreken kan. Het spreken over de menswording van de eeuwige Logos maakt onmiskenbaar duidelijk, dat de kruisdood van Jezus theologisch begrepen moet worden (p.271). Zie ook Knöppler 1994: 'Das vierte Evangelium stellt das Kreuz Jesu theologisch so dar, dass es von der Herrlichkeit Jesu reden kann; d.h. die Aussage der Herrlichkeit des wahren Menschen weist ebenso wie die der Inkarnation des wahren Gottes auf den theologisch verstandene Kreuzestod Jesu hin' (p.30).

¹¹ Strachan 1941, p.106; Kohler 1987, p.201; Morris 1988, p.56; Tucket 1992, p.521; Morris 1995, p.93.

¹² Bauer 2000, p.1080.

¹³ Morris 1995, p.94.

34:6 lezen we van Mozes, die zich bewust was van Gods genade en waarheid, ook al was het hem nog niet toegestaan Gods aangezicht te aanschouwen. Geen mens zou Hem zien en leven (Ex. 33:20). Ook in de wet van Mozes met z'n sterk ceremoniële inhoud ontbrak het niet aan genade en waarheid, maar deze zijn pas zichtbaar geworden in de heerlijkheid van de eniggeboren Zoon van de Vader, zoals beschreven in o.a. 1:14c. De heerlijkheid die straalde in tabernakel en tempel, verborgen in de mysterieuze wolk, was nog slechts de prille afstraling van de volmaakte heerlijkheid, die uiteindelijk zichtbaar zou worden in het vleesgeworden Woord, bedekt voor hen, die in de duisternis willen blijven, maar zich manifesterend voor hen die geloven. In 1:17 wordt dan ook aangegeven, dat de in Christus gekomen genade en waarheid de door Mozes gegeven wet heeft vervuld, waarmee het kwalitatieve verschil tussen beide openbaringen duidelijk aan den dag treedt: de wet met al zijn (ook cultische) bepalingen is in de komst van Jezus Christus vervuld.

De conclusie, dat 1:14 ten diepste een kruistheologische tekst is, staat zo duidelijk tegenover het door zijn docetische visie ingegeven standpunt van Käsemann, zoals we dat reeds in hoofdstuk 2.B hebben leren kennen. Naar de interpretatie van Käsemann is de uitspraak in 1:14c: καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (en wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd) als het centrale thema van het gehele Evangelie te beschouwen, waar het alleen om de praesentia dei in Christus gaat.¹ Käsemann – en na hem U.B. Müller (zie 2C) – legt het gewicht van de interpretatie dus op de heerlijkheidschristologie en stelt op grond daarvan vast, dat het kruis bij Johannes slechts een doorgangsstadium is. Van een theologia crucis in het vierde evangelie kan in zijn ogen geen sprake zijn. Hierboven menen we aangetoond te hebben, dat zowel met het begrip σὰρξ (vlees) als met het begrip δόξα (heerlijkheid) in 1:14 aan Jezus' kruisdood wordt gerefereerd, op grond waarvan 1:14 als een kruistheologische tekst is te beschouwen.²

De commentaarzin in 1:14 in z'n geheel overziende, is duidelijk, dat de verteller terugblijkt en ziet hoe de hele aardse bediening van Jezus als het vleesgeworden Woord met als bekroning diens sterven aan het kruis, de heerlijkheid van God heeft geopenbaard.³ Een heerlijkheid die de Vader verleend heeft aan zijn enige en unieke Zoon en die de geïmpliceerde lezers volgens de verteller hebben aanschouwd: een heerlijkheid vol van genade en waarheid. Zoals Mozes de middelaar was van de wet Gods, is Jezus, de Gezalfde, niet alleen de middelaar van de genade en waarheid (1:17), maar ook de belichaming ervan.⁴ Uit zijn volheid hebben wij ontvangen zelfs genade op genade (1:16). Maar het meest intensieve soteriologische voorbeeld treffen we aan aan het eind van de Proloog in 1:18:

1:18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.
Niemand heeft ooit God gezien: de eniggeboren Zoon, die aan de boezem des Vader is, die heeft hem doen kennen.

Niemand dan Jezus heeft ooit God gezien, maar door de werken van Jezus en door zijn dood zullen de mensen leren wie God is (6:46; 8:28,32; 10:38; 14:8v).⁵ De Proloog eindigt in wezen met waar deze mee is begonnen: Jezus is Gods woord en alleen Hij kan God bekend maken.⁶ Overtuigend is in dit verband de literaire analyse van Culpepper, vervat in zijn eerder genoemde studie⁷, waarin hij tot de conclusie komt, dat vers 1:12b als de spil van de Proloog kan worden beschouwd, waarin het doel van de heilsgeschiedenis en de vleeswording van het Woord is samengevat. Jezus' komst in het vlees, zoals in de Proloog in diverse beelden beschreven, had maar één doel: nl. dat allen zouden geloven in zijn naam. Allen die Hem aangenomen hebben, erkennen wie Hij is en wat Hij heeft gedaan, ontvangen volmacht om kinderen Gods te worden. Zij worden deel van Gods familie en treden zo in gemeenschap met de Vader en de Zoon.⁸ In de relatie met Jezus ligt de relatie met God, voor de wereld, voor de geschiedenis, voor de toekomst. Het Woord omvat dit alles, want het Woord is vlees geworden. Het is in harmonie met deze diepe kern van de Proloog, dat het antwoord op alle vragen in het vierde evangelie teruggebracht kan worden tot de meest persoonlijke formulering, die maar denkbaar is: ἐγώ εἰμι, ik ben het.⁹

A.2 Samenvatting

In de aanvangsverzen van het Evangelie van Johannes geeft de verteller de lezer inzicht in de identiteit van het Woord, als centrale figuur en van de gang van zaken daarna. Van het begin af aan deelt hij de voorsprong, die hij als alleswetende heeft, met de geïmpliceerde lezer, zodat deze direct alles kan vernemen, dat nodig is om het verdere verhaal te begrijpen. De lezers weten dus van het begin af aan meer dan ieder van de personages, met wie Jezus mee te maken krijgt.¹⁰ Zo deelt hij mede, dat het leven, dat oorspronkelijk bij de Vader vertoefde, was bedoeld als licht voor de mensheid. Vervolgens deelt Johannes de Doper ons mede, dat dit licht alleen maar toegankelijk werd dankzij het feit, dat God op een bepaald moment zijn Zoon, als het vleesgeworden Woord naar de aarde heeft gezonden, in eerste instantie om dat leven aan zijn eigen volk aan te bieden, maar vervolgens ook aan allen, die Hem zouden aannemen, die daardoor de status van kind van God zouden verwerven en opgenomen zou worden in de familie van God.

Centraal in de Proloog staat 1:14, waarin de verteller de boodschap van heil in Jezus Christus (1:12,13), als het vleesgeworden Woord, tot uitdrukking brengt in een samenbundeling van symboliek, veelal gere-uitdrukking, dat het pre-existente Woord, dat bij God was en met God een unieke Vader-Zoonrelatie had, de menselijke wereld is binnengekomen als sterfelijk. Via een thematische koppeling met het woord σὰρξ in 6:51c refereert de verteller dus impliciet ook aan het sterven van Jezus voor het leven der wereld.

De relatie met het OT blijkt met name ook uit het gebruik van de term ἐσκήνωσεν, een begrip, dat sterke associaties oproept met de oudtestamentische situatie van de tabernakel, de plaats van aanbidding en offerande voor Israël, waar God naar zijn belofte in zijn heerlijk-

¹ Citaat Käsemann (1980): 'Johannes ist im Bereich des uns Erkennbaren der erste Christ, welcher Jesu Erdenleben nur als Folie des durch die Menschenwelt schreitenden Gottessohnes benutzt und als Raum des Einbruches himmlischer Herrlichkeit beschreibt' (p.34v).

² Vgl. Knöppler 1994, pp.29–31.

³ Bruce 1983, p.41.

⁴ Ibid., p.44 en Heil 1995, pp.730v.

⁵ Dodd 1953, p.397.

⁶ Newbigin 1982, p.11.

⁷ Culpepper 1981, pp.1–31.

⁸ Bruce 1983, p.38.

⁹ Zie 4:26; 8:28; 9:9; 13:13; 18:5; Zie ook H. Ridderbos, 'The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John', in: *Novum Testamentum* 8, 1966, p.201.

¹⁰ Culpepper 1983, p.19.

heid aanwezig was en met zijn volk meetrok op al zijn tochten. Door dit woord te gebruiken in 1:14 maakt de verteller duidelijk, dat Jezus, als het vleesgeworden Woord en als antitype van de tabernakel, de plaats van Gods tegenwoordigheid en als plaats van ontmoeting en offerande heeft ingenomen.

Verder introduceert de verteller in 1:14 in nauwe verbondenheid met het woord *σάρξ* het woord *δόξα* (heerlijkheid), een heerlijkheid, die nergens anders te aanschouwen is dan in de aardse bediening van Jezus, zijn leven *en zijn dood*. Via een voor de hand liggende thematische koppeling met het thema *δόξα* in 2:11; 11:4,40; 12:41; 17:5,22,24 en met het werkwoord *δοξάζω* (verheerlijken) in o.a. 12:23 en 13:31a worden beide verheerlijkingsbegrippen in 1:14 ingebed in een kruistheologische context. Via deze koppeling tussen de diverse in 1:14 opgenomen begrippen presenteert de verteller Jezus in zijn aardse bediening en in zijn kruisdood als voorwerp van Gods heerlijkheid. Een heerlijkheid, die zichtbaar wordt in Jezus, als de unieke Zoon van God, die deze heerlijkheid niet voor zichzelf zoekt, maar nadrukkelijk voor zijn Vader. Een heerlijkheid, bovendien, die zichtbaar wordt in de in 1:14 geïntroduceerde begrippen *χάρις* (genade) en *ἀλήθεια* (waarheid), waarmee de verteller duidelijk maakt dat God zich in zijn barmhartigheid en trouw aan zijn beloften houdt en daartoe Jezus als het vleesgeworden Woord naar de aarde heeft gezonden om zijn heerlijkheid te tonen in het leven en sterven van zijn eniggeboren Zoon. Hoewel behalve Jezus niemand ooit God heeft kunnen aanschouwen, zelfs Mozes niet, heeft Jezus door zijn werken en door zijn dood de heerlijkheid van zijn Vader getoond en zo de mensen in staat gesteld te leren wie God is (6:46; 8:28, 32; 10:38; 14:8v).

De exegeet, die vers 1:14 zowel intertekstueel als intratekstueel analyseert en interpreteert, zal in het bijzonder tot het inzicht komen, dat deze commentaarzin met z'n veelheid aan thematiek en symboliek bij uitstek als een *kruistheologische* tekst beschouwd kan worden. Met name de begrippen *σάρξ*, *ἐσκήνωσεν* en *δόξα* in hun onderlinge verband en in hun thematische koppelingen refereren duidelijk naar de kruisdood van Jezus. Middels deze thematische concentratie, voor een belangrijk deel ontleend aan het OT, heeft de evangelist Johannes in 1:14 zijn geïmpliceerde lezers duidelijk willen maken, dat Jezus als het vleesgeworden Woord en als vervulling van de oudtestamentische offercultus, gedurende zijn aardse leven de heerlijkheid van God heeft geopenbaard met als climax zijn zoenoffer aan het kruis, als de Zoon des Mensen zijn leven gevend voor het leven der wereld (6:51c).¹

De nauwe relatie tussen 1:12,13 en 1:14 (zie §8A) verleent bovendien aan deze passages een diepe *verzoeningstheologische* dimensie, waar een direct verband wordt gelegd tussen de kruisdood van Jezus, als het vleesgeworden Woord, en de wedergeboorte van hen, die Jezus als zodanig hebben aangenomen. Op deze wijze komt de objectieve en subjectieve kant van de verzoening tussen God en mens aan het licht, bewerkstelligd door enerzijds het zoenoffer van Jezus en anderzijds door het aanvaarden van dit heilsfeit door de gelovige mens, waardoor deze wordt wedergeboren tot het kindschap Gods en het Koninkrijk Gods zal beërven (1:13,14; 3:3,5).

¹ Bruce 1983, p.41. Zie ook Kohler 1987 (pp.1–154) en Knöppler 1994 (pp.30v), die zich hiermee tegen de theorieën van Bultmann, Käsemann e.a. keren, die de thematiek van 1:14 te eenzijdig benaderen en daardoor tot een incarnatiechristologische dan wel een heerlijkheidschristologische interpretatie komen en aan de lijdensgeschiedenis een minder groot belang hechten.

² Vgl. Moore 1989, pp.25–26; Culpepper 1983, pp.132v.

³ Robinson 1962–1963, spreekt van ‘rude interruptions’, waar de historische verschijning van deze voorganger van Jezus zonder waarschuwing inbreekt in een serie tijdloze statements over de Logos (p.122). Zie ook Brown 1996, die

B Het getuigenis van Johannes de Doper (1:29,36)

In belangrijke situaties maakt de evangelist Johannes soms gebruik van het getuigenis van ooggetuigen, waarvan de geloofwaardigheid op basis van hun autoriteit en competentie bij voorbaat vaststaat. Johannes de Doper was kennelijk zo'n belangrijke en betrouwbare getuige, gelet op het feit, dat hij in de eerste vijf hoofdstukken van het Evangelie negen keer wordt geïntroduceerd, waarvan zeven keer als profetische getuige van Jezus (1:6–8,15,19–23,24–28,29–34,35–42; 3:22–36). Hoe belangrijk Johannes de Doper als getuige voor de evangelist was ('a model witness'), aan wie hij een zekere autonomie toekent, blijkt o.a. uit het feit, dat hij bij monde van de verteller aankondigt, dat Johannes de Doper van God was gezonden ... 'opdat allen door hem geloven zouden' (1:6,7). Hij was een mens met een hemelse missie om publiekelijk te getuigen van het waarachtige licht, dat komende was in de wereld (1:9–10).²

In de Proloog zelf treffen we een tweetal passages aan waarin Johannes de Doper figureert (1:6–8 en 1:15). Het lijken tamelijk abrupte onderbrekingen in de lopende plot van de Proloog³, maar bij nadere bestudering is duidelijk, dat de verteller ze er bewust heeft tussengevoegd om zo de lezer duidelijk te maken, dat de tamelijk tijdloze uitspraken van de verteller, weergegeven in 1:1–5, terdege zijn verankerd in de geschiedenis van de mensheid. Om dat te bereiken wordt Johannes de Doper als getuige opgeroepen.⁴

Met het *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου* begint in 1:19 het eigenlijke evangelieverhaal, waarin Johannes de Doper wordt aangekondigd als getuige van Jezus. Ten overstaan van de tempelautoriteiten uit Jeruzalem, die op hem zijn afgestuurd om erachter te komen, wie hij precies is en hem te ondervragen over zijn dooppraktijk, bouwt de Doper voort op het getuigenis in 1:6–8, waar Jezus wordt genoemd als de van God gezondene, die van het licht getuigde en zich tegen de duisternis keerde. Verder bouwt de Doper voort op het getuigenis in 1:15, waar hij wordt voorgesteld als voorloper van Jezus, die in de persoon van het pre-existente Woord reeds vóór hem was (1:30), van het absolute begin af aan (1:1).

Met een citaat uit Jes. 40:3, dat we ook in ongeveer gelijke bewoordingen in de andere evangeliën tegenkomen (Mat. 3:3b; Mar. 1:2b–3 en Luk. 3:4) reageert Johannes de Doper op de vraag van de vertegenwoordigers van de tempelautoriteiten naar zijn identiteit: 'Ik ben de Christus niet, maar de stem van een die roept in de woestijn: Maak recht de weg des Heren, gelijk de profeet Jesaja gesproken heeft' (1:21–23).⁵ Hij is niet zelf de verwachte profeet, maar diens wegbereider, diens heraut. De weg tot het heil is nog niet begaanbaar. Net als in de tijd van Jesaja verkeert Israël weer in een bar woestijnklimaat, reden voor Jahweh om zijn vertegenwoordiger, de Herder van Israël, te sturen om zijn volk te helpen. Het is de taak van Johannes de Doper, als woestijnprofeet, om voor Hem, die na hem komt, maar die er al vóór hem was (1:30), de weg door de woestijn te effenen.⁶ In 1:25–27 laat Johannes de Doper

1:6–9 ziet als een tussenvoeging van een latere uitgever (p.27).

⁴ Bruce 1983, p.34. Zie ook Hooker 1969–1970, pp.354–358.

⁵ Menken 1996 acht het mogelijk, dat Johannes 1:23 heeft ontleend aan Jes. 40:3 (LXX), zij het dat hij het woord *ἐτοίμασατε* (iets bereiden) heeft vervangen door *εὐθύνατε* (recht maken) om te benadrukken, dat Johannes de Doper hier niet zozeer als Jezus' voorloper fungeerde, maar vooral als degene, die van Hem getuigde (pp.21–35). Mijns inziens houdt het begrip 'wegbereider' (heraut) beide kwalificaties in.

⁶ Vgl. van Houwelingen 1997, p.64.

zien, dat iedere zelfverheffing, waarvan de mannen uit Jeruzalem hem blijkbaar verdenken hem vreemd is. Met uitdrukkingen als: ‘Ik doop met water’ en de typische hyperbool ‘Ik ben niet waardig de riem van zijn sandaal los te maken’ laat hij er geen twijfel over bestaan, dat degene, die na hem komt, maar wel al aanwezig is, ook al kennen ze Hem nog niet, zijn meerdere is.¹

In vers 1:29b bereikt het getuigenis van Johannes de Doper zijn hoogtepunt, als hij, oog in oog staande met Jezus, tot de uitspraak komt:

1:29b Ἰδὲ ὁ ἄμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.
Zie het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt.

In deze proclamatie uit de mond van de Doper is de op Christus betrekking hebbende titel van lam van God verbonden met de soteriologische handeling van het wegnemen van de zonde der wereld. In deze beide genitieven (τοῦ θεοῦ en τοῦ κόσμου) wordt de ontmoeting van God met de wereld uitgedrukt. Een ontmoeting, dus, van universele draagwijdte, die van God uitgaat en objectief is bepaald. Over de reactie van de wereld op deze reddende handeling van Godswege wordt hier nog niet gesproken.² Een dag later bevindt Johannes de Doper zich op dezelfde plek als de dag ervoor, in gezelschap van twee van zijn discipelen (1:36), onder wie Andreas, de broer van Simon Petrus (1:40). Als Johannes de Doper Jezus daar voorbij ziet gaan (περιπατοῦντι), kijkt hij Hem scherp aan (ἐμβλέψας³) en herhaalt zijn eerdere getuigenis in verkorte vorm: Ἰδὲ ὁ ἄμνὸς τοῦ θεοῦ (Zie het Lam Gods). Het is een aanwijzing voor zijn discipelen, die het als een aansporing zien Jezus te volgen.⁴ ‘Zij hoorden hem dat zeggen⁵ en volgden Jezus’ (1:37).

Wat in het bijzonder opvalt, is dat 1:29,36 het eerste openbare optreden van Jezus weergeeft. Dat blijkt ook uit de inleidende imperatief: Ἰδὲ’ (ziedaar), waarmee Johannes de Doper de aanwezigen oproept hun aandacht op Jezus te richten en waarmee de lezer wordt opgeroepen opmerkzaam en betrokken te zijn. We komen dat ook op andere plaatsen tegen (o.a. 1:47; 3:26; 5:14; 7:27,52; 11:3,34,36; 19:4,14,26,27).⁶ Voor een nauwkeurige exegese van dit tekstgedeelte is het aan te bevelen, beide tekstdelen afzonderlijk aan een analyse te onderwerpen.

B.1 Het Lam Gods

Het Griekse lidwoord ὁ in 1:29 wijst erop dat het hier niet om een willekeurig lam gaat, maar om een bepaald, welbekend lam, nl. het Lam Gods dat in het kader van Gods heils-

geschiedenis werd verwacht en de zonde der wereld zal wegnemen.⁷ Over de betekenis van de uitdrukking ‘lam van God’ in 1:29 en 36 zijn de meningen onder de onderzoekers van het vierde evangelie sterk verdeeld. Wat was de aanleiding voor Johannes de Doper Jezus bij diens komst bij de Jordaan aan te kondigen als Lam Gods? Welke betekenis moet aan deze opmerkelijke uitspraak worden toegekend?

Syntactisch gezien gaat het hier duidelijk om een complexe metafoor, waarin via de genitief-constructie (‘Lam Gods’), het lam allereerst met God wordt verbonden, waarna door het ἴδε en de verdere inleiding van deze tekst het lam ook op Jezus wordt betrokken. ‘Lam’ is hierbij het ‘vehikel’ (brondomein), dat op de ‘tenor’ (doeldomein) Jezus wordt overgedragen. Wanneer er dan in een syntactisch duidelijk gestructureerde teksteenheid twee in het algemeen niet bij elkaar passende grootheden (zoals Jezus en lam in 1:29) op elkaar betrokken worden, is er sprake van een metaforische constructie met een complex Christusbeeld, wat aanleiding geeft voor een systematische aanpak.⁸

Wanneer we deze metafoor *semantisch* beschouwen, stellen we allereerst vast, dat het in 1:29 niet gaat om een gewoon lam, dat deel uitmaakt van een kudde of om een eersteling-lam, zoals bv. in Deut. 14:23, maar om een heel specifiek lam, nl. een lam, dat aan God toebehoort (ὁ ἄμνὸς τοῦ θεοῦ) en bovendien een lam, dat de zonde der wereld wegneemt (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου). Een primaire vraag, die zich aandient is of we in 1:29 aan de dood van Jezus moeten denken, zoals zo velen suggereren?⁹ De Boer vraagt zich af of het ‘wegnemen’ of ‘verwijderen’ van de zonde van de wereld, zoals vermeld in 1:29, überhaupt wel aan Jezus’ dood refereert, nog los van de vraag of men daaraan *a fortiori* een conclusie zou kunnen verbinden met betrekking tot het verzoenend karakter ervan.¹⁰ De oplossing voor de vraag of in 1:29 wordt gerefereerd aan Jezus’ dood moet dus gevonden worden, hetzij in de context van 1:29, hetzij in enige thematische of symbolische koppeling met andere tekstgedeelten.

De directe context van 1:29 biedt hiertoe geen uitsluit. Het vers maakt deel uit van een perikoop, waarin in verheven bewoordingen de identiteit van Jezus wordt beschreven, als het vleesgeworden Woord (1:9) en als de Zoon van God (1:30–34).¹¹ Johannes de Doper laat hier zien, dat Jezus niet alleen de Geest ontvangen had bij zijn doop, maar zelf ook doopte met de heilige Geest (1:32–33). Weliswaar is er sprake van een soteriologische dimensie, bv. als in 1:12 wordt gesproken over de volmacht, die aan hen, die in Jezus geloven, wordt gegeven om een kind van God te worden, maar nergens (behalve in 1:29,36) wordt deze heilsbelofte in verband gebracht met Jezus, die geïdentificeerd wordt als een lam, dat de zonden wegneemt. De conclusie moet dan ook zijn, dat de directe context van 1:29 geen oplossing biedt voor

¹ Ridderbos 1987, deel 1, pp.84–85.

² Knöppler 1994, p.81.

³ Bauer 2000, p.321.

⁴ Van Houwelingen 1997, p.70. Zie ook Ridderbos 1978, Deel 1, (p.97), die de uitspraak in 1:36 ziet als het laatste woord van Johannes de Doper, waarmee hij zijn eigen bediening afsluit en zijn discipelen nadrukkelijk in het gevolg brengt van Jezus. Wat hem op de derde dag en laatste dag (1:35) van zijn getuigenis te doen staat, is plaats maken, minder worden en heen gaan (vgl. 3:30). Zie ook Westcott 1902, die aangeeft, dat het Johannes de Doper in 1:36 niet meer ging om een nieuwe openbaring, zoals in 1:29, vandaar dat hij de toevoeging (1:29c) kon weglaten: ‘The divine order was fulfilled and the preparatory work had fruit’ (p.24).

⁵ Bernard 1978, ‘The two disciples heard John’s words, and heard them with understanding and appreciation, for such is the force in Jn. of ἀκούει followed by a genitive’ (p.54).

⁶ Vgl. Bultmann 1950, p.66; W.D. Chamberlain, ‘The Need of Man. The Atonement in the Fourth Gospel’, in: *Interpretation: a Journal of Bible and Theology*, april 1956, pp.157–166; Schnackenburg 1967, Deel 1, p.285; Hasitschka 1996, p.92; Bauer 2000, p.466; Zimmermann 2004, p.109.

⁷ Schnackenburg 1967, Deel 1, p.285; Carson 1991, p.150; Morris 1995, p.129.

⁸ Zimmermann 2004, p.108.

⁹ Zie bv. Pink 1976, p.59; Barrett 1978, pp.176v; Frey 2000, pp.184,274,410,412; Metzner 2000, pp.111,115–158; Zimmermann, april/juni 2005/2, pp.72–99; D. Rusam, ‘Das “Lamm Gottes” (Joh. 1,29,36) und die Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium’, in: *Biblische Zeitschrift*, Jahrgang 49 – Heft 1, Neue Folge, 2005, pp.60–80.

¹⁰ De Boer 1996, p.277.

¹¹ Ibid., p.278.

het vraagstuk van Jezus' dood.¹ Ook stellen we vast, dat een directe thematische koppeling binnen het Evangelie evenmin voor de hand ligt. Het thema 'Lam Gods' komt behalve in 1:29,36 nergens anders in het vierde evangelie voor.

Wel komt het woord 'lam' frequent voor in de Openbaring van Johannes, zodat men zich kan afvragen of er wellicht een thematische koppeling is te maken tussen 1:29 en enige teksten in het laatste Bijbelboek. Zonder twijfel zijn er overeenkomsten tussen 1:29 en de Openbaring van Johannes, waar in Op. 5:6 sprake is het lam 'als geslacht'. Loren L. Johns laat echter zien, dat de verschillen tussen de lamchristologie van het vierde evangelie en die van het boek Openbaring wel erg groot zijn. Om te beginnen wordt in Openbaring niet gesproken over ἄμνος, maar over ἄρνιον. In het Evangelie van Johannes slaat het woord ἄρνιον nimmer op Jezus, maar op de gelovigen (21:15: ἄρνία). Bovendien treft men, anders dan in het Evangelie van Johannes, in het boek Openbaring geen woordcombinaties aan, zoals ἄμνος τοῦ θεοῦ of ὁ αἵρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Verder worden in het boek Openbaring aan het lam weinig passende eigenschappen toegekend, zoals δύναμις (kracht) in Op. 5:12 en κράτος (macht) in 5:13. In Op. 6:16–17 vluchten de koningen en groten der aarde in de holen en rotsen der bergen uit angst voor de toorn van het Lam. 'Want de grote dag van hun toorn is gekomen en wie kan dan bestaan?'² De titel 'Lam Gods' is dus uniek in het vierde evangelie en komt behalve in 1:29,36 nergens anders voor in het NT.³

Nu vastgesteld is, dat er in het NT geen enkele verklaring te vinden is voor het gebruik door Johannes de Doper van de term 'Lam Gods', trekken we onze deductieve lijn van argumentatie door en onderzoeken de mogelijkheid of Johannes de Doper bij het uitspreken van zijn proclamatie in 1:29 een thematische of symbolische koppeling heeft willen leggen met enig oudtestamenteel offerritueel. De cultische terminologie die Johannes de Doper hanteert geeft daar zeker wel aanleiding toe. Omdat het hier om een metaforische betekenisoverdracht gaat (Jezus is letterlijk gezien geen lam) dienen bij de zoektocht naar oudtestamentische parallellen alle in 1:29 voorkomende begrippen (ἄμνος, θεός en αἵρων τὴν ἁμαρτίαν) betrokken te worden. Het gaat dus om een metaforische interactie, een proces van

wederzijdse semantische afstemming, tussen de verschillende metaforische componenten op verschillende niveaus.⁴ Voor dit afstemmingsproces is allereerst nodig aan de hand van het OT dieper in te gaan op de mogelijke betekenis van de aanduiding 'Lam Gods'.⁵ Hierbij zijn v.w.b. de oudtestamentische component van de metafoor in 1:29 een viertal mogelijkheden te onderscheiden⁶:

1. Het lam uit Jes. 53:7.
2. Het lam in het Tamid-offer.
3. Het Paaslam.
4. Het offer van Izaäk.

Ad 1: Met het uitspreken van Jezus als het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt, heeft Johannes de Doper mogelijk een symbolische verbinding willen leggen met het lam genoemd in Jes. 53:7 (LXX). In deze profetie wordt de lijdende Godsknecht met een lam vergeleken, dat ter slachting wordt geleid. De profetie vervolgt in Jes. 53:11,12 dat de knecht Gods de ongerechtigheden van de velen zal dragen. Zuiver semantisch gezien is hier niet in alle opzichten sprake van vergelijkbare terminologieën. Zo handelt het in Jes. 53 niet over een lam maar over de knecht des Heren, die alleen maar vergeleken wordt met een lam. Jes. 53 en 1:29 zijn echter beide metaforen, waarin zowel de knecht Gods als Jezus wordt vergeleken met een lam. Er is dus nauwelijks sprake van verschil. Hetzelfde geldt voor Jes. 53:11, waar het de knecht Gods is, die de ongerechtigheden van de velen zal dragen (Jes. 53:11) en niet het lam. Verder wordt hier voor het '(weg)dragen' een ander woord gebezigd dan in 1:29 (ἀναφέρω i.p.v. αἵρω). In 53:7 wordt van het lam gezegd, dat hij zich liet verdrukken en zijn mond niet open deed. Dat is echter niet het beeld, dat Jezus tijdens zijn verhoren tentoonspreidt: tegenover Pilatus treedt Jezus juist zelfbewust en welbespraakt op (18:33–38; 19:9–11). Nergens in het Evangelie wordt Jezus als een mak schaap geschilderd.⁷ Een vergelijking tussen 1:29 en Jes. 53:7 leidt dus niet zonder meer tot de gevolgtrekking, dat Johannes de Doper, zoals weergegeven door de evangelist, aan Jes. 53 heeft gedacht toen hij

¹ Interessant is in dit verband de studie van P.J. du Plessis, 'Zie het Lam Gods. Overwegingen bij de knechtsgestalte in het Evangelie van Johannes' in: *De Knechtsgestalte van Christus. Studies door collega's en oud-leerlingen aangeboden aan prof. dr. H.N. Ridderbos*, Kampen 1978, pp.120–138, die aan de hand van een structuuranalyse van 1:29–34 meent aan te kunnen tonen, dat het ὁ αἵρων τὴν ἁμαρτίαν uit 1:29 nauw correspondeert met het ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ in 1:33c. Anders dan het dopen met water (1:31,33a) is er bij de doop in de heilige Geest sprake van een werkelijk afwassen of wegnemen van de zonden. Daarom kunnen we, volgens Du Plessis, concluderen, dat Johannes de Doper met ἄμνος een christologisch predikaat aan Jezus toekent en met het ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ een soteriologisch predikaat. Zie ook Rusam 2005, pp.60–80, die evenals Du Plessis van mening is, dat de geestesdoop (1:33c) en zondevergeving, resp. het 'wegnemen van de zonde der wereld' (1:29) identieke begrippen zijn. Hij die de zonden wegneemt is de pre-existente drager van de Geest (οὗτός ἐστιν) die met de heilige Geest doopt en zo het heil (ζωή) bewerkstelligt (pp.76–78). Naar mijn mening geven deze vooral op de structuur van hoofdstuk 1 gerichte analyses geen antwoord op de semantische vraag, waarom Johannes de Doper aan Jezus het predikaat ἄμνος heeft meegegeven. De redenering van beide schrijvers volgend, had 1:29 net zo goed kunnen luiden: "Ἰδε ὁ σωτὴρ τοῦ θεοῦ ὁ αἵρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (zie de redder van God, die de zonde der wereld wegneemt). Overigens dient nog opgemerkt te worden, dat blijkens 20:22 de geestesdoop betrekking heeft op volgelingen van Jezus, die al in Hem geloven en de daarin zichtbaar wordende christelijke gemeente van na Pasen. Vers 1:29 heeft echter betrekking op de (zondige) wereld, waarvan de zonde wordt weggenomen. In 1:29 handelt het over de zonde (enkelvoud) van het niet geloven in Jezus, terwijl in 20:23 sprake is van de volmacht, die de discipelen ontvangen hebben, om zonden (meervoud) van individuele mensen (ἕν τινων) te vergeven (Metzner 2000, p.138). Zo ook De Boer (1996): 'From the combined evidence of John 1 and 1 John 3, then, it could be argued that the designation of Jesus as the Lamb of God, he who takes away the sin of the world, has more to do with his identity and work as the heavenly

Son of God who baptizes with holy Spirit and thus begets from above than with the Jesus who according to 1 Joh. 1:7–2:2 forgives sins and expiates them with his blood' (p.279). Zie ook E.W. Burrows, 'Did John the Baptist Call Jesus "The Lamb of God"', in: *The Expository Times*, vol.85, okt.1973-sept.1974 (pp.245–249), die meent goede gronden te hebben voor de stelling, dat de scène in 1:29 is gebaseerd op het historische incident, dat Johannes de Doper Jezus herkende als de Messias en daarom de titel van 'Lam Gods' gebruikt zou kunnen hebben om dit aan enkele van zijn discipelen duidelijk te maken, maar dat de evangelist er een andere betekenis (Paaslam of lijdende Knecht) aan heeft toegekend (p.249). Ook hier dient zich echter de vraag aan, waarom Johannes de Doper Jezus als de verwachte Messias herkent en Hem desondanks aanspreekt als het 'Lam Gods'. Waarom luidt de proclamatie van Johannes de Doper dan niet: "Ἰδε ὁ Μεσσίας ὁ αἵρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (zie de Messias, die de zonde der wereld wegneemt)?"

² L.L. Johns, *The Lamb Christology of the Apocalypse of John*, Tübingen 2003, p.24.

³ Ibid., pp.27v.

⁴ Zimmermann 2004, p.113.

⁵ Ibid., pp.108–109v.

⁶ Behalve de hier genoemde vier zijn er uiteraard meer mogelijkheden, zoals bv. het Aramese lied van David, waarin David als lam wordt voorgesteld en Goliath als beer/leeuw (Zie E. van Staaldoune-Sulman, *The Targum of Samuel*, Leiden 2002, pp.366–383. Zie ook P.W. van der Horst, 'Lamb', in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. van der Toorn e.a. (eds.), Leiden 1999, pp.502–504. De keuze voor de vier genoemde oudtestamentische alternatieven is vooral ingegeven door het feit, dat de evangelist in ieder geval kennis had van het OT en vertrouwd was met de joodse offerpraktijk.

⁷ Vos 2005, p.127.

Jezus op zo'n opvallende wijze bij de Jordaan verwelkomde¹, ook al zijn er geleerden, die daarover geen twijfel hebben.²

Ad 2: Het in Ex. 29:38–46 (LXX) en Num. 28:3 (LXX) voorgeschreven Tamid-offer vond ook plaats in de tijd van Jezus en Johannes de Doper.³ Het betrof een ononderbroken offercultus, waarbij iedere dag, zowel's morgens als's avonds, een éénjarig, vlekkeloos lam (ἀμνός) werd geslacht, als een dagelijks brandoffer, Tamid-offer genoemd, ter heiliging van tempel en volk. Als argument tegen deze optie kan aangevoerd worden, dat het Tamid-offer geen zondoffer, maar een brandoffer was, waarbij dus geen sprake was van het wegnemen van zonden.⁴ Op grond van het OT kan er niet zonder meer vanuit gegaan worden, dat Johannes de Doper in 1:29 aan de Tamid-offers gedacht heeft. Wat echter niet uitsluit, dat hij gerefereerd heeft aan deze ook in zijn tijd gangbare joodse offerpraktijk.⁵

Ad 3: Ook zal Johannes de Doper het jaarlijkse Pascharitueel hebben meebeleefd, zoals dat in zijn tijd in de tempel werd gevierd met het voorgeschreven offer van het paaslam, als een altoos durende inzet, opgenomen in het ritueel van de paasviering (Ex. 12:24–27a).⁶ Bij de afweging of Johannes de Doper bij het uitspreken van 1:29 wellicht gerefereerd heeft aan dit paaslam, doet zich het probleem voor, dat volgens vele Bijbelgeleerden het paasoffer geen zoenoffer was, waarbij sprake zou zijn van het wegnemen van zonden.⁷ Een conclusie, die andere geleerden tegenspreken veelal met als argument, dat ieder offer in het OT, dus ook het paasoffer, verzoenende en zondedelgende elementen bevat.⁸ We staan dus voor de concrete afweging of aangenomen kan worden, dat er bij het slachten van de paaslammers in de tempel in de tijd van Johannes de Doper en Jezus sprake was van enige notie van verzoening

en vergeving van zonde. Hoe beleefden de joden uit die tijd deze offerrituelen? Leefde hierbij nog steeds en vooral de gedachte aan de bevrijding van Israël uit de slavernij in Egypte of waren deze paasoffers ook en met name gericht op verzoening en vergeving van zonde?

Ad 4: Bij diverse geleerden treffen we nog een vierde overweging aan met betrekking tot de mogelijke herkomst van de proclamatie van Johannes de Doper in 1:29. Zij zien het bijna-offer van Izaäk uit Gen. 22 als een typologische voorafschaduw van de geliefde Zoon en het Lam Gods.⁹ Dit zogenaamde Akeda-motief was volgens Grigsby in het rabbijnse denken en in het christendom van de eerste eeuw sterk verbonden met het paasoffer, waarbij Izaäk gezien werd als het offer par excellence, die gewillig zichzelf offerde, als een brandoffer op Nisan 15.¹⁰ De 'binding van Izaäk' wordt in de joodse Haggada zowel met de Godsknecht van Jes. 53 als met het paasoffer in verband gebracht, waardoor ook een dwarsverband ontstaat tussen Jes. 53 en het paaslam. De uitdrukking 'Lam Gods' zou zo met beide voorstellingen verbonden kunnen worden en ook met het offer van Abraham als typologisch uitgangspunt.

Ten aanzien van de metaforische interactie tussen Jezus als het Lam Gods en bovenstaande oudtestamentische betekenisgebieden zijn verschillende semantische zwaartepunten te onderscheiden, die op Jezus overgedragen zouden kunnen worden. Terwijl in Jes. 53 ondubbelzinnig sprake is van een plaatsvervangend lijden, speelt bij de Tamid-offers de offercultus in de tempel een centrale rol. Bij het paasoffer staat daarentegen de bewarende dimensie of zelfs het feest op de voorgrond.¹¹ Alle vier de overleveringen hebben echter één gemeenschappelijke noemer, nl. dat zij met de dood van een offer verbonden zijn, waaraan soteriologische gevolgen worden toegeschreven: De Knecht des Heren geeft zijn leven plaatsvervangend in de dood (Jes. 53:12) voor de overtredingen van de velen. Ook de Tamid-lammers en het

¹ Zie bv. Metzner 2000, pp.149–153 en Zimmermann 2004, p.110.

² Zie bv. Burrows okt.'73-sept.'74, pp.248v; Howard 1967, p.331; Barrett 1978, p.176; F.Hahn, *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*, Gesammelte Aufsätze I, Göttingen 1986, p.286.

³ Bultmann 1941, pp.66v; Hoskyns 1947, p.176; P.Billerbeck, 'Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirchen*, 55 Band, 1964, pp.1–17; Koch 1991, pp.191–199; Knöppler 1994, p.86, voetnoot 114; Stuhlmacher 1996, pp.531–535; Zimmermann 2004, p.111.

⁴ Volgens Stuhlmacher 1996 (pp.531–532) en Knöppler 2001 (pp.56,259) valt uit Jub. 6:14; 50:11 echter op te maken, dat aan de Tamidoffers ook een zondedelgende en verzoenende functie kan worden verleend. Zie ook Zimmermann 2004, die in de metaforische constructie van 1:29 terdege een relatie ziet met het dagelijkse Tamidoffer. Citaat: 'Die Verbindung von "Sündenbeseitigung" und "Lamm" ruft den Assoziationsbereich des Tempels ins Bewusstsein, an dem mehrfach täglich das Tamidlamm für Gott, also ein "Lamm Gottes", geschlachtet wurde. Auch diesem Opferlamm wurde sühnende, d.h. Sünden beseitigende Bedeutung zugeschrieben' (p.114). Zie verder Kümmel 1987, die meent, dat in 1:29 zeer waarschijnlijk aan het Tamid-offer is gedacht, 'aber darüber kann schwerlich ein Zweifel sein, dass Jesus hier mit einem Opferlamm verglichen wird, das die Sündenschuld tilgt' (p.264).

⁵ Vgl. Carey 1981, pp.97–122, in het bijzonder p.102.

⁶ N.M. Nicolsky, 'Pascha im Kult des jerusalemischen Tempels', in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums*, hrsg. von J. Hempel, vierte Band, 1927, pp.171–190; Füglistner 1963, p.42; C. Houtman, *Exodus*, deel II, Kampen 1989, p.151; Sanders 1992, pp.132–138.

⁷ Zie o.a. G.B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford 1925, p.397; Dodd 1953, pp.233–238; Mitton 1962, p.312; J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1976, p.70; Tuckett 1992, p.520; De Boer 1996, pp.278–280; Brouns-Wewerinke 2002, pp.149–151; Painter 2004, pp.292–294. Zo ook Schlund 2005, die Knöppler 1991 (p.84) en Metzner 2000 (p.130v) een 'krampfhafte Suche nach einer "Sühnedeutung" des frühjüdischen Pesach' verwijft (pp.173v). Haar afwijzing is echter vooral syntactisch bepaald en berust op de vaststelling dat de woordgroep ἀμνός τοῦ θεοῦ op zichzelf op geen enkele wijze in de Grieks-joodse geschriften naar een paaslamdier verwijst. Citaat: 'Kaum ein griechischsprachlicher Jude mag bei der Rede vom ἀμνός τοῦ θεοῦ an das πάσχα gedacht haben, und die Ergänzung οὐ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου führte ihn eher noch weiter von diesem Motivbereich weg,

denn mit "Sünde" wurde das Pesach bis zum ersten Jahrhundert nicht in Verbindung gebracht' (p.174). Naar mijn mening beperkt Schlund zich in haar exegese van 1:29 te zeer tot de oppervlakte van de tekst en tot de syntagmatiek van de genitiefconstructie ἀμνός τοῦ θεοῦ (Lam Gods) met voorbijgaan aan de sterk metaforische betekenis ('surplus of meaning') van deze uitroep van Johannes de Doper en de duidelijke koppeling die hij maakt met de oudtestamentische offerdienst (zie verder hieronder §B2 t/m §B6).

⁸ Zie o.a. Nicolsky 1927, pp.249, 250; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, III–IV, Copenhagen 1940, pp.359,364; Füglistner 1963, pp.78vv; Howard 1967, pp.331–332; Gese 1977, pp.91, 94v; R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde. De instellingen in het OT*, deel 2, Utrecht 1978, p.383; Grigsby 1982, p.54; Janowski 1982, pp.191–193; F. Maass, 'כפר Kpr pi. Sühnen', in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band 10, 1984, p.854; Koch 1991, pp.191–205; Von Rad 1992, pp.263–275; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994, p.225; Porter 1994, pp.407–411; Morris 1995, p.127; Metzner 2000, pp.128–158; Knöppler 2001, pp.28v; C. Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, Neukirchen 2002, pp.185v; Zimmermann 2004, pp.114–117; Umoh 2004, pp.318v.

⁹ Zie hierover: G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1973, pp.192–227; M.-L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*, Göttingen 1977, pp.336–375; G.L. Carey, 'The Lamb of God and Atonement Theories', in: *Tyndale Bulletin*, 32/1981, pp.97–122, in het bijzonder p.104; R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg 1993, p.311; Orchard 1998, pp.226–230; L. Kundert, *Die Opferung, Bindung Isaaks. Bd. 2: Gen. 22,1–19 in frühen rabbinischen Texten*, WMANT 79, Neukirchen-Vluyn 1998, passim; Schlund 2005, pp.222–224.

¹⁰ B.H. Grigsby, 'The Cross as an Expiatory Sacrifice in the Fourth Gospel', in: *Journal for the Study of the New Testament*, Issue 15, 1982, p.60.

¹¹ Het is omstreden of de paaslamviering na de ballingschap met verzoening in verband gebracht kan worden, zoals de latere overlevering aantoon (Ez. 45:21–25; 2 Chr. 30:15–20). Deze discussie wordt al enige tijd intensief gevoerd (zie Janowski 1982, p.249; Knöppler 1994, pp.84–85). Volgens Zimmermann 2004 valt echter nauwelijks te ontkennen, dat ook de evangelist Johannes verzoeningsvoorstellingen (in de zin van bevrijding uit de relatie zonde-onheil) toepast (p.115, voetnoot 39). Zo ook Metzner 2000, pp.128v; Knöppler 2001, pp.233–252.

paaslam moeten geslacht worden om hun functie in de tempel en voor de cultusgemeenschap te vervullen.¹ In Gen. 22:13 wordt door Abraham een ram ten brandoffer geofferd in plaats van zijn zoon.

Er dus vanuit gaande, dat er een metaforische en semantische interactie bestaat tussen de rol van Jezus als het Lam Gods in 1:29 en de oudtestamentische offerdienst, zoals weergegeven in bovenstaande betekenisgebieden, kan vastgesteld worden, dat het in 1:29 handelt over de dood van Jezus en dat daaraan een bijzondere heilsbetekenis kan worden toegekend.² Deze heilsbetekenis kunnen we in het bijzonder ook ontleen aan de woorden van Johannes de Doper als onderdeel van de Proloog, waarin hij de komst van Jezus in de wereld verkondigt als het waarachtig licht, dat heil brengt voor hen, die Hem aannemen, d.w.z. in Hem geloven en op grond daarvan volmacht krijgen om kinderen Gods te worden en zo het Koninkrijk Gods mogen betreden (1:12; 3:3,5).

Een cruciale vraag is vervolgens in hoeverre deze heilsbelofte te danken is aan Jezus' dood, waarvan 1:29 spreekt. Kan 1:29 zo uitgelegd worden, dat aan de dood van Jezus, waaraan in 1:29 wordt gerefereerd, een zondedelgende en dus verzoeningstheologische betekenis worden toegekend? De vraag is dan, waaraan Johannes de Doper de toevoeging ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν in 1:29 ontleent en wat hij daarmee heeft willen zeggen.

B.2 Het wegnemen van de zonde (αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν)

Na de vaststelling dat het in 1:29 handelt over de dood van Jezus als een gebeurtenis waaraan in het Evangelie kennelijk een bijzondere heilsbetekenis kan worden toegekend, is de vraag nu aan de orde of en zo ja, welke semantische en metaforische interactie bestaat tussen dit heilsfeit, door Johannes de Doper weergegeven in het tweede gedeelte van zijn proclamatie en het OT. Welke semantische wisselwerking bestaat tussen deze beide betekenisvelden?

Het werkwoord αἴρω komt in het NT 20 maal voor en heeft in het algemeen de betekenis van 'wegdragen' c.q. 'verwijderen'.³ Dat geldt ook voor 1:29.⁴ In de LXX komt het woord 40 maal voor en heeft eveneens de betekenis van 'dragen' of 'wegdragen' van voorwerpen, zoals bv. de ark of het altaar (Ex. 25:14,27; 27:7; 30:40). In enkele gevallen komt αἴρω ook voor in de betekenis van het vergeven van zonden (ἁμαρτημά) of overtredingen (ἁνόμημα). Het betreft situaties in de persoonlijke sfeer (zoals bv. tussen Samuel en Saul en tussen David en Abigaïl), waarbij om vergeving gevraagd wordt zonder dat daarvoor een offer wordt gevraagd (zie 1 Sam. 15:25 en 25:28). Daarnaast komen op enkele plaatsen in de LXX de werkwoorden ἀφαιρέω en ἐξαίρω voor (synoniemen voor αἴρω), in de betekenis van 'vergeven' van schuld, overtredingen en zonden (ἁνομίας καὶ ἀδικίας καὶ ἁμαρτίας) (zie Ex. 34:7 en Num. 14:18).

¹ Zimmerman 2004, pp.113v.

² Zie o.a. Bernard 1928, p.45; Bultmann 1950, p.67; Schnackenburg 1967, Deel 1, p.285; Forestell 1974, p.195; Schneider 1976, p.70; Jeremias 1976, p.186; Barrett 1978, p.177; Carey 1981, p.121; Kümmel 1987, p.264; Morris 1988, p.60; Carson 1991, p.150; L.W. Hurtado, 'Christ', in: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, J.B. Green e.a. (eds.) Leicester 1992, pp.115–116; Knöppler 1994, pp.67–101; Metzner 2000, pp.129–131; Frey 2000, pp.410,412; Weidemann 2004, p.423; Zimmermann 2004, pp.115–117; Zumstein 2004, pp.96,220; Daarentegen Rusam 2005, die weliswaar erkent, dat 1:29 over de kruisdood van Jezus gaat, maar die daaraan geen soteriologische betekenis toekent. In zijn ogen vindt het wegnemen der zonde plaats door de geestesdoop, waar 1:33 van spreekt (p.78).

³ Bauer 2000: 'take away, remove', p.28.

⁴ Ibid., p.29; J. Jeremias, 'αἴρω, ἐπαίρω', in: Kittel 1976, pp.185–186. Zie ook Hasitschka 1989, pp.110–124; Knöppler 1994, pp.69v; Metzner 2000, p.129.

B.3 Het lam, dat de zonde wegneemt

Waar Johannes de Doper in 1:29 beide tekstgedeelten ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ en ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου met elkaar verbindt, ontstaan bij enkele uitleggers semantische problemen, daar in hun ogen in het OT lammeren geen zonden wegdragen of vergeven. Voor een enkele schrijver is het reden iedere relatie met het OT als non-existent te beschouwen en 1:29 te beschouwen als een 'terminus gloriae', een hoogheidstitel⁵ of een Messiaanse aanduiding.⁶ Een in mijn ogen voorbarige conclusie, die weinig recht doet aan de metaforische inhoud van dit vers.

Wanneer we de hierboven genoemde drie opties m.b.t. de mogelijke oudtestamentische herkomst van 1:29 (Jes. 53, de Tamid-offers en Pascha) nader bezien, kunnen we allereerst vaststellen, dat bij het offer van de Knecht des Heren (Jes. 53:11–12 LXX) de zondedelgende betekenis voorop staat.⁷ Wij stelden echter vast, dat er hier geen sprake is van zuivere parallelteksten, daar in de profetie uit Jesaja niet het in vers 53:7 genoemde lam de ongerechtigheden (τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸ ἀνοίσει) van het volk draagt, maar de lijdende Knecht des Heren. Bovendien gebruikt de profeet in Jes. 53:4,11,12 (LXX) voor het 'dragen' van deze ongerechtigheden niet het werkwoord αἴρω, zoals in 1:29, maar het werkwoord (ἀνα)φέρω, dat niet als een synoniem is te beschouwen. De Knecht Gods draagt de zonde, d.w.z. verdraagt geduldig de last van de zonden van velen (Jes. 53:12), maar kan deze niet definitief wegnemen of vergeven, zoals in 1:29. Die taak komt volgens het oudtestamentische voorbeeld alleen God toe (Ex. 34:7; Num. 24:18; Mi. 7:18; vgl. Mar. 2:7: 'Wie kan zonden vergeven dan God alleen?').⁸ Hoewel er nogal wat schrijvers zijn, die Jes. 53 (soms in combinatie met het Pascha) zien als een van de mogelijke opties m.b.t. de herkomst van 1:29⁹, is een zekere aarzeling wat dit betreft wel op z'n plaats.

Eenzelfde aarzeling geldt ten aanzien van de Tamid-offers, die ook in de tijd van Jezus en Johannes de Doper, dagelijks in de tempel, in de morgen en avond, worden geofferd. Hoewel het in passages als Ex. 29:38 en Num. 28:3 (LXX) nadrukkelijk om rituelen gaat, waarin lammeren (ἄμνοδες ἐνιαυσίους) een centrale rol vervullen, is het offerdoel volgens Ex. 29:43 vooral gericht op heiliging (ἁγιασθήσονται) van de tempel en het volk: 'een vuuroffer tot een liefelijke reuk voor de Here' (εἰς ὁσμὴν εὐωδίας κάρπωμα κυρίῳ) (Ex. 29:41; Num. 28:8). Zondevergevende of verzoenende oogmerken zijn uit deze passages niet af te leiden.¹⁰

In het kader van de metaforische interactie tussen 1:29 en de oudtestamentische offerpraktijk hebben wij hierboven ook enige gedachten gewijd aan het paasoffer met als concrete vraagstelling, of aangenomen kan worden, dat er bij het slachten van de paaslammeren in de tempel in de tijd van Johannes de Doper en Jezus sprake was van enige notie van verzoening en vergeving van zonde. Leefde bij de joden in de tijd van Jezus en Johannes de Doper nog steeds en vooral de gedachte aan de bevrijding van Israël uit de slavernij in Egypte of waren deze paasoffers ook en met name gericht op verzoening en vergeving van zonde? Wij wijden daar een aparte paragraaf aan.

⁵ Den Heyer 1998, p.391.

⁶ Dodd 1953, pp.230–238; Coloe 2001, p.198; Painter 2004, pp.292–294.

⁷ Zimmermann 2004, pp.113–115.

⁸ Knöppler 1994, p.84; Metzner 2000, pp.153 en voetnoot 177,156.

⁹ O.a. Burrows 1973–1974, p.249; Carey 1981, p.111; Wead 1986, pp.62v; Schnackenburg 1993, p.312.

¹⁰ Carey 1981, p.102.

B.4 Pascha in het OT

Ex. 12 handelt over de instelling van het Pascha. Uit Ex. 12:13,23 blijkt, dat het daarbij handelt om een apotropëisch, een afwerend ritueel.¹ Wanneer de Here bij zijn gang door Egypte het bloed van het paaslam aantrof, dat aan de beide deurposten en de bovendorpel van de huizen van Israël was gestreken, ging Hij aan deze deur voorbij en spaarde Hij hun huizen (Ex. 12:23,27). Toch was het Pascha van het begin af aan een offer voor de Here: θυσία τὸ πάσχα τοῦτο κυρίῳ (Ex. 12:27 LXX). Dat blijkt ook uit het slachtritueel (θῦσαι τὸ πάσχα), zoals beschreven in Deut. 16:1–8. Na de uittocht uit Egypte werd deze rituele handeling als een altoos durende inzet opgenomen in de liturgie van Pascha en gekoppeld aan de Mazzot², het feest van de ongezuurde broden en kreeg zo veel meer de betekenis van een herdenkingsfeest, dat zich niet meer in het huisgezin afspeelde, maar in de tempel in Jeruzalem en waarin de uittocht uit Egypte werd herdacht (Deut. 16:1–8,12). In Num. 28:16,22,30 en 29:6 wordt Pascha opgenomen als onderdeel van een offerkalender en wordt de paasweek tot in detail beschreven, waarin in opdracht van God drie verschillende offers worden gebracht als daad van dank en verzoening (ἐνα περὶ ἁμαρτίας ἐξιλάσασθαι περὶ ὑμῶν).

Nadat het Pascha van de dagen der richters af niet meer gevierd was, gaf koning Josia na de ballingschap opnieuw opdracht het feest in ere te herstellen en te vieren volgens de regels vastgelegd in het boek des verbonds (2 Kon. 23:21–23). Ook Hizkia vierde het paasfeest (2 Kron. 30), een ritueel, dat volgens 2 Kron. 30:15–20; 35:11 gepaard ging met de voorgeschreven bekende bloedrituelen, die gericht waren op reiniging en verzoening.³ Ook in Ez. 45:18–20 is sprake van een bijzonder bloedritueel in relatie met de paasviering, waarbij gebouwen werden ontzondigd en verzoening werd gedaan over het huis (vgl. Ez. 43:18–27).⁴

¹ Grigsby 1982, p.66, voetnoot 21; Den Heyer 1998, pp.202–203; Janowski 2000, p.249; Eberhart 2002, p.276; Weidemann 2004, p.428;

² Weidemann 2004, p.430. Volgens E. Kutsch, 'Erwägungen zur Geschichte der Passafier und des Massotfestes', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55. Jahrgang 1985, zijn Pascha en Mazzot met name na de ballingschap in toenemende mate met elkaar tot één feest verbonden (pp.1–35). Zo ook Nicolsky 1927, pp.171–190.

³ In 2 Kron. 30:18–20 (LXX) komen 'reinigen' (ἀγνίστω) en 'verzoenen' (ἐξιλάσασθαι) als equivalenten voor. Dankzij het gebed van Hizkia wordt het volk genezen (2 Chr.30:20), wat inhoudt, dat het volk dat onrein was maar God ernstig zoekt, wordt gereinigd en met God wordt verzoend.

⁴ Volgens Weidemann 2004, dienen Ez. 43 en 45 verzoeningstheologisch gezien te worden (p.431).

⁵ Nicolsky 1927, p.190; Füglistner 1963, p.75; Maass 1984: 'So werden die Sühnezeremonien zur festen Einrichtung nicht nur des Versöhnungstages, sondern auch des Passah-, Erstlings- und Neujahrsfestes (Num. 28,22,30; 29,5)' (p.854); J. Rogerson a.o. (eds.), *The Old Testament World*, Cambridge 1989, p.257; Loader 1989: 'Originally not vicarious, Passover lambs had come also to share atoning qualities' (p.70); Metzner 2000, p.130; Janowski 2000, p.249; Knöppler 2001: 'Während in 1Chr 35,1–19, Elemente der nachexilischen Praxis des priesterschriftlichen Sühnekults berücksichtigt sind, lässt bereits die Endgestalt von 2 Chr. 30,15–20 einen "Zusammenhang zwischen Passablut und Sühnegeschehen" erkennen' (p.28). 'In dem durch Priester von Jahweh vollzogenen Opfer der Passalämmer erfährt der Sühne suchende Mensch die Wegnahme seiner Schuld, ereignet sich die Rettung der israelitischen Gemeinde aus dem verdienten Tod' (p.29); Weidemann 2004: 'Die exilischen und nachexilischen Texte zeigen, wie einst apotropäische Rituale im Kontext des Kultes am Zentralheiligtum mit entsündigenden und sühnenden Konnotationen verbunden werden' (p.431). Zie ook Green 2000, die 1:29 ziet als een weerspiegeling van het joodse denken, dat ontstond in de periode van de tweede tempel, toen men het Pascha ging zien als een offer ter verzoening (p.78).

⁶ H.J. Kraus, 'Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament', in: *Evangelische Theologie*, 18. Jahrgang, 1958, pp.47–67; Haag, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, Stuttgart 1971, p.75; Eberhart 2002, pp.277v.

⁷ Zie o.a. Pedersen 1940, p.364; Grigsby, 1982, pp.51–80, in het bijzonder p.53 en voetnoot 22; Morris 1995, p.127. Weidemann waarschuwt naar mijn mening terecht voor een valse tegenstelling tussen 'verzoening' en 'bescherming' in het licht van Ex.12. Is er in Ex.12 nog sprake van een 'verderver' en de apotropëische werking van het aan dorpel

Wie zo de geschiedenis van het Pascha volgt, kan vaststellen, dat het feest in de tijd na de ballingschap steeds meer de betekenis van een verzoeningsfeest heeft verkregen.⁵ Het paasritueel wordt daarmee voor een groot deel gelijkgesteld aan de destijds bestaande cultische offerpraktijk.⁶ Sommige schrijvers zijn dan ook terecht van mening, dat alle offers, inclusief het paasoffer, zoenoffers zijn.⁷ Dit standpunt wordt nog versterkt door Lev. 17:11: 'Want de ziel van het vlees is in het bloed en Ik heb het u op het altaar gegeven om verzoening (ἐξιλάσκεσθαι, LXX) over uw zielen te doen, want het bloed bewerkt verzoening (ἐξιλάσεται, LXX) door middel van de ziel'. Deze passage spreekt over de verzoenende kracht van het offerbloed in algemene zin, zonder daarbij aan een bepaald offer te refereren. Het gaat hier om het grondbeginsel van het verzoeningsritueel, waarbij wordt aangegeven, dat het bloed als drager van het leven dat tot verzoening dient, een voor de cultus bestemde gave van God zelf is, die de verzoening teweegbrengt.⁸ De verzoenende werking van het bloed wordt dus in wezen aan alle soorten offers toegeschreven, waarbij sprake is van het vergieten van bloed.⁹ Nergens uit de context van Lev. 17 of anderszins blijkt, dat deze verzoenende werking van het offerbloed niet ook voor het vergoten bloed van het paasoffer zou gelden.¹⁰ Van belang is nu de vraag of het paasoffer wel een lam was.

In de Israëlitische offercultus werden vele soorten dieren geofferd, zoals runderen, geiten, schapen (bv. Lev. 4:23; 22:27 en 2 Sam. 24:22), gevogelte (bv. Lev. 1:14) of lammeren (bv. Gen. 22:7; Ex. 29:38). Het woord lam (ἀμνός) komt 85 maal voor in de LXX¹¹, in de meeste gevallen in een cultische context. In Num. 28: 16–19 (LXX) is sprake van 'éénjarige lammeren' (ἀμνὸς ἐνιαυσίος), die op het paasfeest voor de Here (Num. 28:16) worden geofferd. Daarnaast komt in de LXX ook het woord πρόβατον (schaap) voor, voor een klein deel in een cultische context. Met name in Ex. 12 (LXX), handelend over de instelling van het Pascha, wordt het offerdier aangeduid met πρόβατον (schaap), echter aangevuld met de aanduiding ἐνιαυσίον (éénjarig) (Ex. 12:5), in de KJV en de Statenvertaling dus terecht vertaald met 'lam'.¹²

Hoewel dus voor het begrip 'lam' in de LXX zowel het Griekse woord ἀμνός als de woordcombinatie πρόβατον ἐνιαυσίον wordt gebruikt, is er geen aanleiding tussen beide beteke-

en deurposten aangebrachte bloed van het paaslam, naarmate dit hoofdstuk vordert verdwijnt deze 'verderver' geheel uit beeld. Allereerst in Ex.12 zelf, maar later ook uit alle teksten, waarin de viering van het paasfeest wordt beschreven (Deut.16; Ez. 45:21–24; 2 Kon. 23:21–23; 2 Kron. 30:1–27; 35:1–19; Ezra 6:19–22) om plaats te maken voor bloedrituelen, die ter ontzondiging en verzoening van tempelgebouwen dienen (bv. Ez. 45:18–20; 45:21vv). Citaat Weidemann: 'Aus dem Schutz der Häuser der Israeliten vor dem umgehenden nächtlichen Unheil ist ein Ritus zur Entsündigung und Sühnung des "Hauses Gottes" geworden' (p.431).

⁸ Knöppler 2001, pp.17,117.

⁹ Zie o.a. De Vaux 1978: 'Omdat het een geschenk is, waardoor de mens zich berooft van een nuttig ding, en omdat het de goede verhouding tussen God en de offeraar tot stand brengt heeft ieder offer reeds verzoenende waarde', p.383; Beasley-Murray 1991, pp.38v; Morris 1995, p.127.

¹⁰ Gray 1925, p.76; Füglistner 1963, pp.78v,98; Otto 1994, p.225. Zie ook Howard 1967, die opmerkt, dat in de Midrash op Ex.12:6 het bloed van het paasoffer beschouwd wordt als verzoenend verbondsbloed, waarbij een relatie wordt gelegd tussen de zond- en schuldoffers in Num.28:22; Ez. 45:22vv, cf. Ex. 24:8; Zach. 9:11 en het paasritueel, p.332. Zo ook Weidemann 2004: 'Die theologische Entwicklung verläuft dann mit einer gewissen Konsequenz hin zu der rabbinischen Auffassung, dass das Blut der Urpassa *Sühne* bewirkt' (p.432).

¹¹ Hoewel het OT in de KJV vermoedelijk een vertaling is uit het Hebreeuws en niet uit het Grieks (LXX), is het opvallend, dat hier altijd het woord 'lamb', wordt gebruikt, soms met de toevoeging 'of the first year' (bv. Lev. 9:3; 12:6; Num. 6:12). De NBG51 gebruikt in veel gevallen mijns inziens ten onrechte het woord 'schaap' (bv. Lev.14:12,13,21,24; Num. 6:12,14). Ook wordt in NBG51 wel de term 'kleinvee' gebruikt, zoals bv. viermaal in Gen. 30:40.

¹² In de NBG51 vertaald met 'eenjarig stuk kleinvee', wat ook een jonge geit kan betreffen (vgl. Num. 15:12). In Num. (LXX) wordt overigens steeds alleen gesproken over een 'éénjarig lam' (ἀμνός ἐνιαυσίος) (zie Num. 6:12,14; 7:15–81 (11 maal), 8:8), in de NBG51 steeds vertaald met 'éénjarig schaap').

nissen enig onderscheid te maken. In Gen. 30:40 worden zowel ἄμνος als πρόβατον (ieder tweemaal) in meervoudsvorm en in één zinsverband genoemd, zonder dat er sprake is van enig verschil in betekenis.¹ Het lam, aangeduid als ἄμνος of πρόβατον ἐνιαύσιον, gold dus in de Israëlitische offercultus bij uitstek als het meest gangbare offerdier.² Het werd gebruikt voor meerdere offerdoeleinden, zoals o.a. het brandoffer, 's morgens en 's avonds (Ex. 29:38–42; Lev. 1:10; 23:12; Num. 28:11 en 29:2) en gedurende alle zeven dagen van de paschaviering (Num. 28:16–19).³ De geschiedenis van de paschaviering wijst dus uit, dat het lam vanaf het begin (Ex. 12:11–12) het centrale symbool en offer in de paschaviering⁴ is geweest, een feest, dat na de ballingschap en ook in de tijd van Jezus en Johannes de Doper in toenemende mate een verzoeningskarakter vertoonde.⁵

B.5 Pascha en 1:29

Nu ik aan de hand van een nadere analyse van de historische ontwikkeling van het Pascha tot de conclusie ben gekomen, dat het lam vanaf het begin (Ex. 12:11–12) als offerdier in de joodse paschaviering heeft gefungeerd en dat van het bloed van het geslachte paaslam, dat ook in de tijd van Johannes de Doper en Jezus in de Tempel-Pascha werd vergoten, terdege een verzoenende en daarom ook zondedellende kracht uitging, wint de argumentatie, dat met het Lam Gods in 1:29,36 het paaslam wordt bedoeld, aan kracht. Dit wordt nog versterkt door het feit, dat Christus ook in het passieverhaal in hoofdstuk 19 wordt gepresenteerd als het ware Paaslam (zie hieronder hoofdstuk 10A van dit proefschrift).⁶

Niettemin blijft het vraagstuk bestaan, dat er tussen beide metaforische betekenisgebieden (i.c. tussen Jezus als het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt en de oudtestamentische offerdienst) geen honderd procent parallellie bestaat. In het oudtestamentische tekstmateriaal waarin, zoals we hebben aangetoond, lammeren als offerlammeren fungeren (bv. Ex. 29:38 (LXX); Num. 28:3 (LXX); Jes. 53:11v (LXX), komen immers nergens gelijktijdig de woorden ἄμνος (lam) en ἄλρω (wegnemen) voor. Nergens komt het woord ἄλρω voor in een cultische setting of wordt het in verband gebracht met enig offerdier.

Toch roept de uitspraak van Johannes de Doper in 1:29, waarin hij het wegnemen van zonde in relatie brengt tot een offerdier, sterke associaties op met de oudtestamentische offerdienst en de daarbij gangbare zondoffers, zoals bv. in Lev. 4:3 (LXX), waar behalve een jonge stier (Lev. 4:3) en een geitenbok (Lev. 4:23) ook een schaap (πρόβατον⁷) als offerdier

fungeert (4:32). ‘Zo zal de priester over hem verzoening doen voor de zonde die hij begaan heeft, en het zal hem vergeven worden’ (καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ καὶ ἀφεθήσεται αὐτῷ) (Lev. 4:21,26,35; LXX). Hetzelfde geldt voor het zondoffer in Lev. 12:6,7 (LXX), waar een éénjarig lam (ἄμνος ἐνιαύσιος) als brandoffer en een jonge duif of tortelduif ten zondoffer worden geofferd om verzoening te doen over een vrouw (ἐξιλάσεται περὶ αὐτῆς) direct na een bevalling. Het betreft voorbeelden van tekstgedeelten in LXX, waarin de woorden ἄμνος (lam) en het werkwoord ἄλρω (wegnemen) niet tezamen voorkomen, maar waarin duidelijk wel sprake is van offerdieren (soms ook lammeren), die met een zondedellend oogmerk worden geslacht.

De vraag doet zich dan ook voor of de constatering, dat er in de metaforische koppeling van 1:29 met het OT geen sprake is van een volledige parallellie, ook tot de conclusie moet leiden, dat Johannes de Doper met de aanduiding ‘Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt’ iets geheel anders heeft bedoeld. Waar het woord ἄμνος (lam) zo veelvuldig (85 maal) in de LXX voorkomt, met name in cultisch verband, waarbij verzoening en vergeving van zonden als offerdoel voorop staat en het werkwoord ἄλρω (en z’n synoniemen) ook in de LXX voorkomt in de betekenis van het ‘wegnemen, vergeven’ van zonden, lijkt het zeer wel mogelijk en waarschijnlijk, dat Johannes de Doper, zoals weergegeven door de evangelist, bij het gebruik van de term ‘Lam Gods, niet aan een nauwkeurig te bepalen oudtestamentisch offer of ritueel heeft gerefereerd, maar in algemene zin een toespeling heeft gemaakt op de oudtestamentische en in zijn tijd nog steeds gangbare tempeldienst, waarbij lammeren als offerdier een centrale rol vervulden⁸ en waarbij verzoening en zondevergeving het centrale offerdoel uitmaakten.⁹

In het kader van de narratieve kritiek is echter vooral van belang wat Johannes de evangelist, als geïmpliceerde schrijver, voor ogen heeft gehad, toen hij Johannes de Doper direct al in het begin van zijn boodschap opriep als getuige, ter onderbouwing van zijn eigen theologische visie op Jezus’ zondevergevende en verzoenende bediening. Als een christen van na de opstanding was de evangelist Johannes in staat een breder inzicht te verkrijgen in God heilsplan in zijn Zoon Jezus Christus dan Johannes de Doper. Op Goede Vrijdag heeft hij bij het kruis gestaan (19:26) en op Pasen bij het geopende graf (20:2,8). Na Jezus’ opstanding was hij een van de discipelen, die door Jezus begiftigd werd met de heilige Geest en evenals Jezus volmacht ontving om zonden te vergeven (20:22,23). Zoals het ontvangen van de Geest bij Jezus in directe relatie staat tot zijn volmacht om zonde te vergeven (1:29,32,33), zo ontvangen ook de discipelen, inclusief Johannes, volmacht om zonden te vergeven, nadat zij

¹ De NBG51 vertaalt hier zowel ἄμνος als πρόβατα met ‘kleinvee’.

² R.T. Beckwith, ‘Sacrifice and Offering’, in: *The Illustrated Bible Dictionary*, Deel 3, Leicester 1980, p.1363; J. Bonsirven, ‘Le judaïsme Palestinien au Temps de Jésus-Christ’, in: *Theologie Morale, Vie Morale et Religieuse*, deuxième édition, Paris 1934, p.114, voetnoot 5.

³ B.D. Napier, ‘Lamb’, in: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, New York 1962, p.58; J.C. Moyer. ‘Lamb’ in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol.3, p.62; Fuglister 1963, pp.50–53.

⁴ Napier 1962, p.58.

⁵ Idem., p.58; H. Gese, ‘Die Sühne’, in: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1989, pp.94v; Metzner 2001, p.130; Weidemann 2004, p.431.

⁶ Zie Barrett 1954–1955: ‘It can be said with considerable measure of confidence that the Johannine passion narrative represents Christ as the true passover; it is therefore not improbable that John 1:29 also should contain a passover allusion, though of course it may contain other allusions too’ (p.211). Zie ook Metzner 2000, pp.119, 123–124, 143vv, 157v,355; Zimmermann 2004, p.115.

⁷ In KJV en de Statenvertaling wordt de Hebreeuwse tegenhanger vertaald met ‘lam’.

⁸ Chamberlain 1956, p.160; Fuglister 1963, pp.255–258; P. Laaff, *Die Pascha-Feier Israëls. Ein literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie*, Bonn 1970, pp.138–140,162,167; Barrett 1978: ‘By his amalgamation of Old Testament ideas John indicates that the death of Jesus was a new and better sacrifice. All the ordinances and institutions of Judaism were perfected by Jesus (cf. 2:19; 4:21; 5:17,39,47; 6:4; 10:1; 13:34)’, p.177; De Vaux 1978, p.383; Otto 1994, pp.219–230; Morris 1995, pp.127–130; Metzner 2000, pp.128–158; Zie in dit verband ook de overtuigende argumentatie van S.S. Smalley, ‘Salvation Proclaimed. viii, John 1^{29–34}’, in: *The Expository Times*, vol.93, 1981/1982, die aangeeft, dat de vierde evangelist wel meer thema’s hanteert, gebaseerd op oudtestamentische ideeën, zonder nadere uitleg en zonder specifieke verwijzing naar een bepaalde passage uit het OT (pp.324–329).

⁹ Terecht kan men zich afvragen of Johannes de Doper, toen hij Jezus aansprak als het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt, al wist, dat Jezus zou sterven als offer voor de zonde der mensheid? (cf. Carey 1981, p.106). Hoewel Johannes de Doper een man was van God gezonden met, blijkens zijn uitspraken (1:6–8,15,23–27,29–34), duidelijk profetische gaven, is het niet waarschijnlijk te achten, dat hij, toen hij Jezus het Lam Gods noemde dat de zonde der wereld zou wegnemen, daarin het volledige heilswerk van Jezus, inclusief zijn zoendood aan het kruis, in gedachten had. Op welke wijze het lam de zonden der wereld zou delgen (al dan niet als plaatsvervangend zoenoffer), zal in de gedachtegang van Johannes de Doper nog geen rol hebben gespeeld.

de Geest hebben ontvangen. Vers 20:23 staat zo in een conceptuele samenhang met 1:29.¹

Aan de hand van deze persoonlijke ervaringen en wat hem verder is overgeleverd, heeft de evangelist dit heilsplan van God in zijn evangelie beschreven met de bedoeling om zijn lezers van het eerste uur, de Johanneïsche gemeente, duidelijk te maken wie Jezus was en voor welk doel Hij door zijn Vader naar de aarde was gezonden. Om die reden heeft hij de uitroep van Johannes de Doper direct al in hoofdstuk 1 en in aansluiting op de Proloog opgenomen in zijn evangelie om zijn lezers duidelijk te maken, dat Jezus inderdaad zijn leven had gegeven aan het kruis, met de bedoeling de zonde der wereld weg te nemen.²

Zo werd aan de openbaring van Johannes de Doper over Jezus, als Gods zonde wegnemend Lam, in de context van hoofdstuk 1, een belangrijke theologische betekenis toegekend. Hoewel de verzen 1:29 en 36 een specifiek statement over Jezus bevatten en het woord ἀμνός (lam) nergens elders in het Evangelie voorkomt, is de inhoud ervan toch in geen enkel opzicht geïsoleerd van Johannes' theologie als geheel. Integendeel, de vierde evangelist gebruikt de uitspraak van Johannes de Doper als een belangrijke kapstok, waaraan hij zijn ideeën in de rest van het Evangelie over Jezus als de openbarende van God en als redder der wereld heeft opgehangen.³

Die ideeën komen in het bijzonder tot uitdrukking in de diverse passages in het vierde evangelie, waarin een relatie wordt gelegd tussen de dood van Jezus en het geofferde paaslam, zoals genoemd in Ex. 12. Het paasfeest neemt een belangrijke plaats in in het Evangelie van Johannes. Het woord πάσχα wordt op negen plaatsen gebruikt⁴, waarbij het in de meeste gevallen niet gaat om een tijdsaanduiding, maar om een aanduiding met een duidelijk theologisch oogmerk. Op enkele andere plaatsen wordt verder duidelijk aan het paasfeest gerefereerd. Zo wordt in 19:14 door de verteller meegedeeld, dat Jezus 's middags ter dood is veroordeeld op het uur, dat het slachten van de paaslammeren in de tempel een aanvang nam (vgl. Ex. 12:6). In 19:29 wordt vlak voor Jezus' dood meegedeeld, dat de Romeinse soldaten

een spons, gedrenkt met zure wijn op een hysopstengel staken en die aan de mond van Jezus brachten, terwijl hysop volgens Ex. 12:22 werd gebruikt tijdens de instelling van het Pascha. Net als er van het paaslam geen botten werden gebroken (Ex. 12:46, Num. 9:12) werden ook de botten van de gestorven Jezus niet gebroken (19:23). Terecht stellen diverse theologen dan ook vast, dat er in het vierde evangelie sprake is van een paastypologie⁵, waarbij bij het beschrijven van de dood van Jezus nadrukkelijk wordt gerefereerd aan het joodse paasfeest en de verzoeningstheologische betekenis, die daaraan op grond van diverse passages in het Evangelie kan worden toegekend.⁶ In dit verband zij ook verwezen naar 1 Cor. 5:7: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός (Want ook ons Paaslam is geslacht: Christus), een passage, die aantoonst, dat reeds in de vroegchristelijke tijd sprake was van een paastypologie, waarin het heilskarakter van de offerdood van Jezus (impliciete zondevergeving) een rol speelde.⁷ In het laatste hoofdstuk van dit proefschrift wordt nog nader ingegaan op de diverse verwijzingen naar Pasen in het lijdensverhaal.

B.6 Het zoenoffer van Jezus volgens 1:29

Na een systematische bestudering van het tekstgedeelte uit 1:29 en de, in veel opzichten overtuigende, analyses van enkele Bijbelgeleerden ben ik tot de overtuiging gekomen, dat de uitroep van Johannes de Doper niet op zichzelf staat. Hij vormt een wezenlijk onderdeel van de theologische gedachtegang, die de evangelist Johannes in zijn evangelie tot uitdrukking heeft willen brengen, een gedachtegang, waarin de paasgedachte en de daarbij behorende boodschap van bevrijding uit de dood en verzoening een centrale rol vervult.⁸

¹ Kohler 1987, pp.170v; Hasitschka 1989, p.421; Fortna 1989, p.200; Metzner 2000, pp.271v.

² Bernard 1928, p.46; Smalley, okt.1981-sept. 1982, pp.324–329, in het bijzonder p.326. Zie ook Carey 1981, die waarschuwt voor een te timide exegese, die geen recht doet aan de oorspronkelijke tekst: 'In this breathtaking notion that Jesus is sinbearer of the world the evangelist announces a full-blooded concept of the atonement which is of importance to our interpretation of the cross. Jesus, says the text, is the sacrificial lamb who goes as a substitute for sinners to death on the cross and by his innocent dying has removed the weight of sin which crushes us' (p.121). Zie ook Grigsby 1982, pp.51–80; Zimmermann 2004, pp.113v; Salier 2004, p.157; Schnackenburg 1967, Deel 1, pp.324v.

³ Zie Hoskyns 1947, p.176; Carey 1981, pp.97–122; Morris 1995, pp.130v.

⁴ Zie 2:13,23; 6:4; 11:55; 12:1; 13:1; 18:28,39; 19:14.

⁵ Zie o.a. Stibbe 1992, die n.a.v. de diverse zinspelingen in de hoofdstukken 18–19 op de dood van Jezus ('the final and sufficient Passover sacrifice') spreekt van een 'Passover plot'. M.b.t. vers 1:29 spreekt hij dan ook van een 'rich Passover symbolism' (pp.35,115,191); Citaat Grigsby 1982: 'The cumulative effect of the four above mentioned passages and the numerous less specific indicators of Passover allusions in the Fourth Gospel is impressive (p.59). Ook Carey 1981, pp.97–122; Frey 2002, pp.209–212 en Zimmermann 2004, p.111 zien het paaslammotief als het overheersende thema van het vierde evangelie. Weidemann 2004 gaat nog een stap verder en stelt op grond van 5:46, waarin Jezus stelt, dat Mozes van Hem geschreven heeft en 19:28, waarin Jezus vlak voor zijn sterven uitspreekt, dat in zijn dood alles, wat over Hem geschreven is, is vervuld, vast, dat het in Ex. 12 niet gaat om de historische gebeurtenissen, die daarin beschreven worden, zoals de tiende plaag, de hysop en de afweer tegen de verderver. Een dergelijke lezing zou voor de evangelist een misverstand zijn. In Ex. 12 is alleen maar sprake van een Christusgebeuren. Of om precies te zijn, het gaat daarin alleen maar om de gebeurtenissen op Golgotha, het tijdstip van de kruisiging van Jezus op de namiddag van de voorbereidingsdag, het gebruik van de hysop, het afzien van het crurifragium en bovenal het vloeien van het bloed van de gekruisigde. Citaat: 'Diese Ereignisse demonstrieren für den Evangelisten, dass Ex. 12 vom Geschehen auf Golgotha redet, Mose also von Jesus schreibt. In diesem Sinne wird mit Jesus als dem wahren Passalam am Nachmittag des Rüsttages korrekt umgegangen' (pp.446v).

⁶ Zie o.a. Lee 1994, pp.133,134,137,140,143; Knöppler 1994, pp.116–121; idem 2001, pp.233–252; A. Obermann *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium*, Tübingen 1996, pp.201,302,305, 429; Metzner 2001, pp.111v; Zimmermann 2004, pp.112–115; Zie in dit verband ook de interpretatie van De Boer 1996, die deze passages in het lijdensverhaal ziet als een mogelijke ondersteuning voor de stelling, dat de titel 'Lam Gods' in 1:29 refereert aan het paaslam, geofferd bij de viering van de uitredding uit Egypte, zoals vermeld in Ex. 12 (p.278), een relatie die, volgens De Boer, bovendien versterkt wordt door de diverse verwijzingen naar Pasen in 2:13,23; 6:4; 11:55; 12:1; 13:1; 18:28,39 (p.278).

⁷ De Boer 1996, p.278; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960, pp.53v; Metzner 2000, pp.130,148; Zimmermann 2004, pp.114,116. Zie ook 1 Petr. 1:19, waar gesproken wordt over het kostbare bloed van Christus als van een onberispelijk en vlekkeloos lam (τιμῶν ἁμῶν ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ), dat mogelijk ook associaties oproept met het in Ex. 12:5 (LXX) genoemde 'gave, lam' (πρόβατον τέλειον ἄρσεν ἐνιαύσιον).

⁸ Zie Howard 1967: 'We thus tender the suggestion that here in the declaratory words of John the Baptist the writer of the Gospel is setting the scene for the future development of Paschal ideas. Here in Jesus of Nazareth is the True Lamb, the fulfilment of the whole Passover ritual, the one whose coming would bring a new deliverance for the people of God, a deliverance of both present and eschatological significance' (p.332). 'Thus we see that from the moment of the Baptist's cry there is a steady march of events in which Passover symbolism plays a larger part, leading up to its eventual culmination upon Golgotha's hill and the sacrifice of Him who was the fulfilment of all the Old Testament types, the Real and Perfect Passover, now remembered and recalled in the Christian Eucharist' (p.337). Zo ook Porter 1994, die vaststelt, dat het paaslamthema in het vierde evangelie, waarin Jezus in essentie gepresenteerd wordt als 'the suitable and in fact ideal or perfect Passover victim', sterker is, dan menigeen zich realiseert (p.406). Met name is dat naar zijn inzicht zichtbaar in passages, als 1:29–36; 2:13–25; 6:1–14,22–71; 11:47–12:8; 13:1–17:26; 19:13–42 (pp.407–421). Citaat Porter 1994: 'It has been shown, I believe, that the Old Testament fulfilment motif and the Passover theme converge in ch. 19 of the Fourth Gospel, especially in the events of the cross and the final hours of Jesus' life. It is there that he is seen in a final and summative way as the fulfilment of the Old Testament and as the true and perfect lamb' (p.427); Zo ook Grisby 1982, die met name de tekstgedeelten 1:29; 19:14,29 en 36 ziet als aanwijzingen, dat Christus de vervulling is van de rol van het paaslam (p.54).

Deze gedachtegang komt onder meer tot uitdrukking in 1:29, waarin sprake is van het Godslam, dat de zonde der wereld wegneemt, een verwijzing naar het paaslam, dat in de tijd van Jezus jaarlijks als zoenoffer in de tempel werd geslacht.¹ Hierbij heeft de evangelist gedacht aan het wegnemen van de zonde door de verzoenende kracht van het bloed van Jezus (cf. 1 Joh. 1:7).² Als het ware Paaslam is Jezus aan het kruis van Golgotha gestorven en heeft zo de weg geopend naar herstel van de verstoorde verhouding tussen God en de wereld, veroorzaakt door de zonde. In complete gehoorzaamheid aan zijn Vader is Jezus deze weg van verzoening gegaan. De conclusie lijkt dan ook gewettigd, dat de passage in 1:29, waarin Johannes de Doper Jezus het Lam Gods noemt, dat de zonde der wereld wegneemt, tot de passages in het Evangelie van Johannes gerekend moet worden, waarin de kruistheologische en verzoeningstheologische gedachtegang van de evangelist in sterke mate tot uitdrukking komt.³

Waar 1:29 spreekt van zonde, in het enkelvoud, wordt gerefereerd aan de zonde van de wereld in haar totaliteit en niet aan een aantal specifieke en individuele zonden. Bovendien gaat het daarbij niet om bepaalde morele overtredingen, maar handelt het over de kernzonde van de wereld: het niet geloven in Jezus, als de Christus, de Zoon van God (16:8). De uitdrukking ‘de zonde der wereld’ laat zien hoe veelomvattend de zonde van de wereld is en dus ook de verzoening in Christus.⁴

Behalve deze objectieve kant van de soteriologie, is er ook sprake van een subjectieve kant. Door de Christusmetafoor van het lam wordt de lezer bepaald bij het eerste publieke optreden van Jezus en wordt zichtbaar welke christologische/soteriologische betekenis aan het leven en sterven van Jezus wordt gehecht. De bevrijdende boodschap, die zich met de Jezus-Lam-metafoor verbindt kan de lezer echter boven alles ook persoonlijk opvatten, waarbij hij er zich van bewust wordt, dat in de persoon van Jezus iemand naar voren komt, die de zonde der wereld wegneemt, die dus ook bevrijding mogelijk kan maken. Op deze wijze wordt bij de lezer de belangstelling opgewekt de dwingende oproep van Johannes de Doper (‘Zie!’) na te volgen en te leren, Jezus als dit Lam te zien en Hem uiteindelijk na te kunnen volgen, zoals de discipelen (1:37).⁵

B.7 Samenvatting

Bezien vanuit het zondebegrip handelt het in 1:29 om een kruistheologische en verzoeningstheologische uitspraak van universele draagwijdte. Als het ware Paaslam Gods redde Jezus door zijn zoendood aan het kruis de wereld die zich van God had afgekeerd en was vervallen aan duisternis en zonde.⁶ Deze boodschap van heil is met name af te leiden uit de metaforische koppeling die in dit vers wordt gelegd tussen Jezus’ aardse bediening, inclusief zijn dood, en de oudtestamentische offerdienst. De vraag naar welk onderdeel van de oudtestamentische cultus Johannes de Doper in de gedachten van de evangelist, heeft verwezen is niet van doorslaggevend belang voor de uitleg van deze tekst. Het is zeer wel mogelijk, dat hij met deze uitroep in algemene zin een toespeling heeft gemaakt op de oudtestamentische en in zijn tijd nog steeds gangbare tempeldienst. Meest waarschijnlijk is, dat hij, sprekend over het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt, in het bijzonder aan de offerdienst van het paaslam heeft gedacht.

Nadere bestudering van de historische ontwikkeling van het paasritueel en de daaraan toe te kennen betekenis na de uittocht van het volk Israël uit Egypte tot na de ballingschap en in de tijd van Jezus, heeft tot de conclusie geleid, dat aan het paasritueel een duidelijk verzoenende werking kan worden toegekend. Gezien de symbolische koppeling in 1:29 leidt dit tot de conclusie, dat in de offerdood van het Paaslam Jezus Christus de verzoening tussen God en de wereld heeft plaatsgevonden.⁷

In het kader van de narratieve kritiek is het echter vooral van belang vast te stellen, wat de beweegreden van de evangelist Johannes als geïmpliceerde schrijver is geweest toen hij het getuigenis van Johannes de Doper op zo’n prominente plaats, direct al in het begin van zijn evangelie, opnam. Ongeacht de beweegredenen van Johannes de Doper om Jezus aan te spreken als het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt, bood deze toch wel opvallende uitspraak voor de evangelist Johannes de gelegenheid zijn theologische visie op Jezus’ zondevergevende en verzoenende bediening nader te onderbouwen. Het getuigenis

¹ Dodd 1953, pp.230–237; Barrett 1955, p.176; R.E. Brown, ‘Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John’, in: *Catholic Biblical Quarterly*, vol. XXII, 1960, p.295, voetnoot 9; Howard 1967, p.332.

² Müller 1958, p.45; Green 2000, p.78. Zie in dit verband ook de overtuigende studies van o.a. Carey 1981, pp.97–122 en Porter 1994, p.396–427, die het paaslammotief als het overheersende thema van het vierde evangelie beschouwen en daaraan de conclusie verbinden, dat Johannes de Doper met de uitspraak in 1:29 terdege op Jezus doelde als het ware Paaslam, die door zijn zoenoffer aan het kruis de zonde van de wereld heeft weggenomen. Verder ook Smalley 1981/1982, p.326; Grigsby 1982, pp.51–80; Zimmermann 2004, pp.113v; Salier 2004, p.157.

³ Wengst 1992, p.202v; Knöppler 1994, pp.87,89,91–93; idem, 2001, pp.233,235,238,239–244; Metzner 2000, pp.119,157; Frey 2001: ‘Und auch wenn in Joh. 1,29 nicht von ἁμαρτία die Rede ist, wird Jesu Tod hier doch als ein Geschehen verstanden, in dem sich Gott und Welt begegnen und in dem eine durch göttliches Handeln gewährte Errettung aus Todverfallenheit erfolgt. Wenn man ein derart qualifiziertes Geschehen auf dem Hintergrund der biblischen Traditionen als “Sühne” bezeichnen kann, dan beschreibt Joh. 1,29 Jesu Tod als *Sühnetod*’ (p.359); idem 2002: ‘Die hier (1,29) vorliegende sühnethologische Deutung des Todes Jesu hat nicht nur offenbarungs-, sondern auch *kreuzestheologische* Implikationen. Denn nach Johannes ist der Ort der Beseitigung der “Sünde der Welt”, also der universalen Sühne, und damit zugleich der Ort der neuen Begegnung mit dem sich offenbarenden Gott nun neu bestimmt: Es ist nicht mehr – wie in den alttestamentlichen Sühnetraditionen – der Tempel, sondern Christus selbst (vgl. Joh. 1,51; 4,20–24; 14,9 etc.), und zwar der Gekreuzigte. Aufgrund seines stellvertretenden Sterbens sind nun in ihm – wie 1 Joh. 2,2 und 4,10 formulieren – der vollgültige ἁμαρτίας der Sünden und die Gegenwart Gottes wirksam gegeben’ (p.212).

⁴ Morris 1995, p.130; Metzner 2000, p.166; Zimmermann 2004: ‘Die creative Pointe der Metapher liegt darin, dass Jesus (durch seinen Kreuzetod) wie ein Opferlamm die Sünde stellvertretend wegnimmt, aber nicht nur die Sünden der Opferspenders, des Hohepriesters oder Israels, sondern der ganzen Welt. Der Singular ἡ ἁμαρτία macht deutlich, dass es hier nicht um eine immer wieder notwendige Vergebung einzelner Vergehen (geht), sondern um die Totalität der Sünde, deren Macht einmalig und für immer ... gebrochen wird’ p.117). Zie ook K. Scholtissek, ‘Eine grössere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde (Joh. 15,13)’, in: *Kontexte des Johannesevangeliums*, hrsg. von J. Frey u.a., Tübingen 2004, pp.413–439, in het bijzonder p.434v.

⁵ Zimmermann 2004: ‘Durch die Christus-Metapher des Lammes wird dem Leser/der Leserin somit auf *kognitiver* Ebene bereits beim ersten öffentlichen Auftreten Jesu ein christologischer, d.h. hier konkret soteriologischer Deutungs-schlüssel von Jesus Leben und Sterben an die Hand gegeben. Die befreiende Botschaft, die sich mit der Jesus-Lamm Metapher verbindet, kann der Leser bzw. die Leserin aber vor allem *affektiv* aufnehmen: Hier kommt einer, der die Sünde der ganze Welt wegnimmt, d.h. der auch für mich Befreiung ermöglichen kann. Auf dieser Weise wird das Interesse geweckt, auch als Leser bzw. Leserin der imperativen Aufforderung von Johannes d.T. (“Siehe!”) zu folgen und Jesus “als dieses Lamm sehen” zu lernen, um ihm am Ende nachfolgen zu können wie die Jünger (Joh. 1,17).’ (p.117).

⁶ Muller 1975, p.45; Knöppler 2001, p.239.

⁷ Knöppler 1994, ‘Aufgrund der Ableitung der Vorstellung vom ἁμὸς τοῦ θεοῦ aus der alttestamentlichen Passüberlieferung und unter Berücksichtigung des Faktums, dass der Passaritus in neutestamentlicher Zeit als Opfer mit sühnender Wirkung verstanden wurde, ergibt sich für Joh. 1,29:36 die Aussage, dass sich im Opfertod des Passalammes Jesus Christus die Sühne ereignet Mit anderen Worten: das in 1,29.36 angesprochene Sühnengeschehen meint die sich im Opfertod des wahren Passalammes ereignete und durch eine Beseitigung der Sünde ausgezeichnete, heilsame Konfrontation von Gott und Welt’ (p.89).

van Johannes de Doper is daarom zeker niet als een op zichzelf staand tussenvoegsel of als een *Fremdkörper*¹ te beschouwen, maar vormt een wezenlijk onderdeel van de theologische gedachtegang, die de evangelist in het geheel van zijn evangelie tot uitdrukking heeft willen brengen. Een gedachtegang, die met name zichtbaar wordt in de diverse passages in hoofdstuk 18 en 19, waarin de evangelist, bij monde van de verteller, een duidelijke relatie legt tussen de dood van Jezus en het geofferde paaslam, zoals genoemd in Ex. 12.

Met vele andere onderzoekers deel ik dan ook het standpunt, dat het paasthema in het vierde evangelie een centrale rol vervult, een thema, dat ook zichtbaar wordt in 1:29, waarin het Godslam dat de zonde der wereld wegneemt staat voor het ware Paaslam, dat evenals de paaslammeren, die jaarlijks in de tempel als zoenoffer werden geslacht, zijn leven heeft geofferd met als offerdoel de vergeving van zonde en verzoening tussen God en mens. Zo hebben de oude verzoeningsoffers hun einde en vervulling gevonden in het eenmalige zelfoffer van het eschatologische Paaslam, Jezus Christus. De nieuwe plaats van verzoening is nu het kruis.² Zo wordt de kruistheologische en verzoeningstheologische betekenis van de kruisdood van Jezus, zoals die uit diverse passages in het Evangelie spreekt, ook zichtbaar in de Jezus-lam-metafoor in 1:29.

C Nicodemus (3:1–21)

Dit Bijbelgedeelte, handelend over de nachtelijke ontmoeting van Jezus met Nicodemus, vertoont nogal wat onregelmatigheden. Halverwege het verhaal (3:9) verdwijnt Nicodemus uit beeld, waarna niet geheel duidelijk is wie er op een bepaald moment het woord voert. De diverse thema's (o.a. geboorte, wind en licht, oordeel, geloof, de relatie van de Vader en de Zoon, het neerdalen van de Zoon des Mensen en de rol van Mozes) vertonen onderling weinig samenhang. Toch zijn de meeste onderzoekers het erover eens, dat dit indringende verhaal een literaire eenheid vormt.³

Evenals zovele anderen (2:23) was Nicodemus diep onder de indruk van Jezus' tekenen (3:2).⁴ Hij begint het gesprek met enkele beleefdheidsfrases, zoals passend bij een gesprek tussen twee leraren (3:2, 10), waarin hij aangeeft wel in te zien (οἶδαμεν) dat Jezus, getuige de wonderbaarlijke tekenen die Hij verricht, een leraar is die van God is gekomen en met wie God is.⁵ In zijn reactie laat Jezus echter merken, dat de ware kennis van Hem en zijn Vader pas wordt verkregen door te geloven in Hem, die de Vader gezonden heeft en daardoor eeuwig leven te verwerven (3:36). In 3:3 en 5 spreekt Jezus in symbolische taal over het binnengaan van het Koninkrijk Gods en de noodzaak van wedergeboorte om dat Koninkrijk binnen te gaan. Wat bedoelt Jezus met het 'Koninkrijk Gods' en wat met het begrip 'wedergeboorte'? De christologische vraagstelling van Nicodemus wordt door Jezus in soteriologische

zin beantwoord. Het gaat niet alleen om wie Jezus is, maar vooral ook om zijn bediening, om het eschatologische heil, dat Hij brengt.⁶

Jezus spreekt hier over het Koninkrijk Gods (βασιλεία τοῦ θεοῦ), een begrip, dat Hij in de andere evangeliën veelvuldig in de mond neemt (bv. Mat. 19:24; 21:43; Mar. 1:15; 4:26; Luk. 6:20; 7:28), maar in het Evangelie van Johannes alleen hier in 3:3,5. Wel komt in enkele passages het koningschap van Jezus ter sprake (6:15; 18:36), waaruit blijkt, dat Jezus zichzelf niet ziet als koning van een aards rijk. Als Jezus later voor Pilatus terechtstaat, maakt Hij deze Romeinse overheerser duidelijk, dat zijn Koninkrijk niet van deze wereld is (18:36), maar wel een Rijk waarin zijn eigen koninklijke autoriteit voorop staat (18:37).⁷

In 3:3–8 gaat het dan ook niet om een Koninkrijk Gods met alle kenmerken van een aards koninkrijk, waarover God heerschappij voert of een bepaald volk over wie Hij heerst. Eerder wordt hiermee tot uitdrukking gebracht, dat God de macht heeft om als soevereine Heer van de wereld, ingevolge zijn belofte, reddend op te treden en zijn volk leven te schenken. Vandaar dat veelal gesproken wordt over 'eeuwig leven', omdat het handelt om leven in het eeuwige Koninkrijk van God.⁸ Het beeld van wedergeboorte en het ingaan in het Koninkrijk Gods kan hier in de context van het verhaal beschouwd worden als het Johanneïsche symbool voor eeuwig leven (ζωὴ αἰώνιος). Zij die geloven in Jezus zullen als het ware een nieuwe geboorte doormaken en worden zo Gods kinderen doordat de hemelse Vader hen geestelijk verwekt (cf. 1:12–13; 3:5–8; 1 Joh. 2:29–3:2; 9–10).⁹

Centraal in dit verhaal staat de door Jezus in 3:3 uitgesproken metafoor, waarin de νόορzin ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν (tenzij iemand wederom geboren wordt) als vehikel fungeert en de hoofdzin οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (kan hij het koninkrijk Gods niet zien) als tenor. Het ἄνωθεν heeft hier een dubbele betekenis ('van boven' of 'opnieuw'), wat bij Nicodemus tot een onoverkomelijk misverstand leidt, waar het γεννάω ἄνωθεν door Jezus geestelijk wordt bedoeld als geboorte van bovenaf door de Geest, die toegang geeft tot het Koninkrijk Gods, maar door Nicodemus letterlijk wordt uitgelegd als een natuurlijke geboorte, die opnieuw plaatsvindt.¹⁰ Een absurde uitleg van een 'aardse' metafoor met een 'hemelse' betekenis.¹¹

Zoals De Boer 1996 terecht opmerkt is dit 'verwekt worden van boven', wat wil zeggen: 'verwekt worden uit de Geest' (3:8) niet alleen het middel om een bepaald inzicht van God te verkrijgen, maar ook het *sine qua non* voor een juist begrip van Jezus zelf als de *enige*, die getuigt van wat Hij boven (ἄνωθεν) gezien en gehoord heeft, maar die op zijn beurt anderen, nl. zij

¹ Zie Bultmann 1950, p.406v.

² Knöppler 2001, p.248; Metzner 2000, p.139.

³ Dodd 1953, pp.303–308; Brown 1966, pp.136–137; Barrett 1978, pp.202–219; Lee 1994, p.38.

⁴ Frey 2000, p.255.

⁵ Volgens J. Neyrey, 'John III: A Debate over Johannine Epistemology and Christology', in: *Novum Testamentum* 2, 1981, pp.116–119 is 3:2 zowel betrokken op de epistemologie (οἶδαμεν), als op de christologie (ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος), wat verder de centrale thema's worden in 3:1–21 en 3:31–36.

⁶ Frey 2000, p.256.

⁷ Hoskyns 1947, p.212.

⁸ Schnackenburg 1967, Deel 1, p.380; U. Luz, 'βασιλεύς', in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrgb. von H. Balz e.a., Deel 1, (1980), p.490; G.V. Pixley, *Gods Kingdom*, New York 1981, p.98; Lee 1994, pp.36,61; Morris 1995, p.189. Volgens Dunn 1983, is het Koninkrijk Gods het hemelse rijk, waar de goddelijke gezant de leiding heeft (cf. 14:3; 12:26; 17:24), p.326, voetmoot 61.

⁹ Het werkwoord γεννάω kan zowel 'verwekken' (3:3) als 'geboren worden' (3:4) betekenen (Bauer 2001, pp.193,194). In 1 Joh. 3:9 wordt zelfs metaforisch gesproken van het σπέρμα (zaad) van God, dat in een ieder blijft, die uit God geboren is (Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ) (Brown 1966, p.138).

¹⁰ Bauer 2001, p.92. Volgens Brown past deze 'double meaning' in de Johanneïsche techniek van 'misunderstanding', waar Nicodemus denkt dat Jezus het heeft over een nieuwe geboorte, terwijl Jezus het heeft over een 'geboorte van boven' (zie ook 3:31 en 19:11,23). Zo ook Culpepper 1983, die constateert, dat hier niet de verteller in corrigerende zin optreedt, maar Jezus zelf, die zijn uitspraak in 3:5 herformuleert: tenzij iemand geboren is uit water en Geest, kan hij het Koninkrijk Gods niet binnengaan (p.155). Kysar 1992: 'In most of these cases (misunderstandings) Jesus speaks on a spiritual or intangible level while his listeners understand his words on a physical or tangible level of reality' (p.916).

¹¹ Culpepper 1983, p.155.

die in Hem geloven als de hemelse Zoon van God (3:16–21), in staat stelt ‘het Koninkrijk Gods te zien of binnen te gaan’ (3:3,5).¹

Om van dat Koninkrijk deel uit te maken is het nodig, dat men van boven verwekt wordt. Jezus vraagt van Nicodemus, dat hij in zijn leven een nieuw begin maakt, niet in de zin van een wonderbaarlijke historische gebeurtenis (3:4), maar een nieuw begin van Godswege, een geboorte ἐκ τοῦ πνεύματος, zowel vanuit de Geest als door middel van de Geest (3:6,8).² Het binnengaan in het Koninkrijk Gods is onderdeel van het Johannese dualisme. Het betekent een overgang van duisternis naar licht (3:19–21), een overgang van oordeel en dood naar eeuwig leven (5:24) en uiteindelijk als de ure daar is, een opstanding ten leven (5:29). Wedergeboorte wil dus zeggen, dat een leven dat gekenmerkt wordt door de verstoorde verhouding tussen God en de mens vanwege diens ongeloof, verandert in een leven, waarin de verzoening centraal staat. Een leven als kind van God (1:12), deel uitmakend van Gods familie, niet meer als slaaf van de zonde, maar eeuwig levend in het Koninkrijk Gods, als zoon in het huis van de Vader (8:35).

De boodschap van heil en verzoening, die Jezus hier uitspreekt gaat geheel aan Nicodemus voorbij. Het grote misverstand, dat bij Nicodemus overheerst, brengt hem uiteindelijk tot de vertwijfelde vraag, hoe dit alles, dat Jezus hem voorhoudt, kan geschieden (Πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;). Want Nicodemus heeft geen idee hoe hij het Koninkrijk Gods kan binnengaan. Die kennis is niet te verkrijgen door naar de hemel op te varen – niemand is naar de hemel opgevaren (3:13). Die kennis van de hemelse zaken is alleen mogelijk voor Hem, die van de hemel is neergedaald, de Zoon des Mensen (3:12–13).³

Te beginnen met 3:11 gaat het gesprek tussen Jezus en Nicodemus definitief over in een monoloog, waar Jezus, net als in 3:3 en 5 beginnend met het gezaghebbende ‘Voorwaar, voorwaar, ik zeg u’ zich niet meer bezighoudt met het zogenaamde ‘weten’ (οἶδμεν) (3:3) van Nicodemus, maar in positieve zin met een ander ‘weten’ (οἶδαμεν) (3:11), nl. een weten dat gebaseerd is op Jezus’ getuigenis van wat Hij zelf gezien heeft (vgl. 1:18; 3:31–36; 5:19), een getuigenis dat Nicodemus niet aanneemt.⁴

Vertwijfeld vraagt Jezus zich af, als Nicodemus deze aardse zaken (τὰ ἐπίγεια) over wedergeboorte en het binnengaan van het Koninkrijk Gods, die Hij hem heeft voorgehouden, al niet tot geloof in Hem leiden, hoe hij ooit zal geloven, wanneer Hij hem de hemelse zaken (τὰ ἐπουράνια) openbaart (3:12).⁵ Wat deze hemelse boodschap inhoudt wordt vervolgens weergegeven in de verzen 3:14–16, waarin een aantal christologische thema’s is samengebracht, dat nader onderzoek vraagt.

3:14 καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,
En gelijk Mozes de slang in de woestijn verhoogd heeft, zo moet ook de Zoon des Mensen verhoogd worden,

¹ De Boer 1996, p.134. Onderstrepingsen van De Boer.

² Hoskyns 1947, p.213; Bauer 2001, p.296.

³ Dunn 1983, pp.326v.

⁴ Ridderbos 1987, Deel 1, p.158.

⁵ Ibid., pp.159v; Schnackenburg 1967, pp.390–393; Carson 1991, p.199; Morris 1995, pp.196v; Brown 1996, pp.132,145.

⁶ Zie Brown 1966, Deel 1, die aantoon, dat het Jezus is, die ook na 3:12 het woord voert. In zijn ogen is er niet de geringste indicatie, dat een ander dan Jezus na 3:12 spreekt (p.149). Volgens O’Rourke (1979) eindigt de monoloog

3:15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.
opdat een ieder die gelooft, in Hem eeuwig leven hebbe.

3:16 Οὕτως γὰρ ἡγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ’ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.
Want alzo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn eniggeboren Zoon gegeven heeft, opdat een ieder, die in Hem gelooft, niet verloren ga, maar eeuwig leven hebbe.

Het herhaalde gebruik van het voegwoord καί (en) in 3:13,14 en het voegwoord γάρ (want) in 3:16 duidt erop, dat Jezus hier nog steeds aan het woord is, woorden die direct aansluiten op zijn gesprek met Nicodemus in 3:1–12.⁶ De parallelteksten 3:14,15 en 3:16 bestaan ieder uit twee gedeelten. Het eerste gedeelte betreft de heilsdaden van God, uitgedrukt in het verhogen (ὑψωθῆναι) van de Zoon des Mensen (3:15) en in het geven (ἔδωκεν) van de Zoon (3:16). Beide zinsdelen eindigen op vrijwel identieke wijze met een bijzin van doel, beginnend met het voegwoord ἵνα, waarmee wordt aangegeven met welk oogmerk God genoemde heilsdaden in zijn Zoon heeft verricht, nl. opdat een ieder die in Hem zou geloven, het eeuwige leven (ζωὴ αἰώνιος) zou verwerven. Beide parallelteksten zijn vervolgens met elkaar verbonden door het voegwoord γάρ (want) in 3:16, dat hier de belangrijke grammaticale functie heeft van voegwoord van toelichting.⁷

Vers 3:16 dient dus als toelichting bij wat in 3:14,15 wordt vermeld. In 3:14,15 wordt een typologische koppeling gelegd met het verhaal van Mozes in de woestijn (Num. 21:8v), die in opdracht van Jahweh een bronzen slang op een staak plaatste, opdat de Israëlieten, die door slangenbeten waren vergiftigd, door op te zien naar de slang van de (fysieke) dood werden gered. Zonder twijfel kent de joodse geleerde Nicodemus dit verhaal. Jezus maakt duidelijk, dat de Zoon des Mensen net als (καθὼς ... οὕτως) de slang in de woestijn op een staak werd verhoogd om de door slangenbeten vergiftigde Israëlieten van de dood te redden, aan het kruis verhoogd moest worden om eeuwig leven te schenken aan wie in Hem gelooft (3:16). Twee begrippen vragen om een nadere uitleg, te weten: ὑψωθῆναι in 3:14 en ἔδωκεν in 3:16.

Het ὑψόω (verhogen) in 3:14 is een typisch voorbeeld van een woordgebruik met dubbele betekenis, een narratieve strategie, die de evangelist Johannes veelvuldig hanteert.⁸ Door de typologische vergelijking van de verhoging van de Zoon des Mensen met de verhoging van de slang door Mozes in Num. 21:8v krijgt de uitdrukking ὑψόω (verhogen) een dubbele betekenis: zowel de verhoging van de Zoon des Mensen in ruimtelijke zin aan het kruis, als zijn verhoging naar de hemelse heerlijkheid.⁹

van Jezus na 3:15 en neemt de verteller het in 3:16–21 over (p.216). Volgens Culpepper 1983 is het echter moeilijk aan te geven wanneer Jezus ophoudt met spreken en wanneer de verteller het overneemt. Het maakt echter weinig uit, want de gezichtspunten van Jezus en de verteller stemmen volledig overeen: ‘Both narrator and character can be vehicles for the implied author’s ideology’ (pp.41v).

⁷ Bauer 2000, p.189: ‘marker of clarification’.

⁸ Culpepper 1983, pp.152,155.

⁹ M.C. de Boer, ‘Jesus departure to the Father in John. Death or Resurrection?’, in: *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, eds. G. van Belle a.o., Leuven 2005 p.17. Vgl. ook U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 1998: ‘Wie die Erhöhung der Schlange in der Wüste, so hat auch die Erhöhung Jesu rettende Funktion. Nicht erst Jesu Erhöhung in den Himmel, sondern bereits seine Erhöhung an das Kreuz ist rettendes Geschehen’ (p.74).

Verder vormt vers 3:14 een thematische koppeling met de narratieve terzijde in 12:32–33, een paralleltekst, waarin dezelfde woorden (δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) in een iet-wat andere volgorde voorkomen. Uit deze tekst, waarin de verteller aangeeft, welke dood Jezus zal sterven, valt af te leiden, dat het gebruik van het woord ὑψωθῆναι in 3:14 een versluisde verwijzing is naar Jezus' kruisiging.¹ Deze stelling vindt behalve in 12:32 (ἐκ τῆς γῆς) haar bevestiging in 8:28.² Volgens 3:14 moest (δεῖ) Jezus verhoogd worden. Waarom was het nodig, dat Jezus evenals de slang uit Num. 21:9 aan het kruis verhoogd werd? In het algemeen valt de reden waarom iets 'moet' uit de context op te maken.³ De verklaring volgt uit het vervolgvers: Jezus moet evenals de slang in de woestijn verhoogd worden aan het kruis, opdat een ieder, die gelooft, in Hem eeuwig leven hebbe (3:14). Tussen Jezus' verhoogd worden aan het kruis en het verwerven van eeuwige leven bestaat dus via het 'moeten' een direct causaal verband. Om te bereiken, dat de mens het eeuwige leven zou verwerven moest Jezus noodzakelijkerwijs verhoogd worden. Deze weg naar het kruis was blijk van Gods liefde en vloeiende voort uit de oorspronkelijke wil van de Vader om zijn Zoon naar de wereld te zenden.⁴

Wat betekent in 3:16 de werkwoordsvorm ἔδωκεν (heeft gegeven)? Waarom staat hier niet gewoon ἀπέστειλεν (heeft gezonden), zoals op vele andere plaatsen in het Evangelie (bv. 3:17,34; 4:34; 5:23,21; 20:21, etc.)? Vers 3:16 is de enige plaats in het vierde evangelie, waar het gezonden zijn van Jezus als *gave* wordt aangeduid. Dat de 'Zoon des Mensen' (3:13,14) in 3:16 plaatsmaakt voor 'de eniggeboren en unieke Zoon', wijst op een persoonlijke relatie, die verder gaat dan de theologische relatie tussen de Vader en de Zoon, zoals deze tot uitdrukking komt in het proces van zenden, zoals elders voorkomend in het vierde evangelie. Het gaat hier niet primair om het gezonden zijn op zichzelf, maar meer om het *doel* van Jezus' missie.⁵ Net als in Rom. 8:3v, Gal. 4:4v en 1 Joh. 4:9,10 handelt het hier om het alles voleindende handelen van God in de gebeurtenis van Jezus' kruisiging. Blijkens 1 Joh. 4:9,10⁶ geldt de verzoening (ἰλασμός) als uiteindelijk oogmerk voor het zenden van de Zoon Gods, een passage die dus nauw aansluit bij 3:16.⁷

De toelichting in 3:16 houdt dus in, dat de kruisdood van Jezus gezien moet worden als het 'schenken' door God van het liefste dat Hij bezat, nl. zijn eniggeboren en unieke Zoon

(τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ), een gave, die was ingegeven door Gods grenzenloze liefde voor de wereld. Het verwerven van het eeuwige leven door de gelovige mens, door Jezus omschreven als de aardse zaken (τὰ ἐπίγεια), is geheel afhankelijk van dit heilshandelen Gods, dat tot uitdrukking komt in het schenken van zijn Zoon, de hemelse zaken (τὰ ἐπουράνια). Tegenover het hebben van het eeuwig leven staat de werkwoordsvorm ἀπόληται afgeleid van het werkwoord ἀπόλλυμι, wat letterlijk betekent: 'omkomen', 'vergaan'⁸, maar in de context van 3:16; 10:28; 17:12 beter uitgelegd kan worden als een leven in duisternis (3:19–21), buiten de gemeenschap met God en zijn Zoon, Jezus Christus (17:3), niet behorend tot Jezus' kudde (10:26). Wie niet gelooft in de naam van deze eniggeboren Zoon, zal geen deel hebben aan dat eeuwige leven en is reeds veroordeeld (3:18).

Op grond van de voorgaande verzen, waarin het begrip 'verhoging' is gethematiseerd, kan het tekstgedeelte: τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν in 3:16 gelezen worden als παρέδωκεν εἰς θάνατον Want het geven (ἔδωκεν) van God van zijn eniggeboren Zoon betekent in wezen, dat God hem overgeeft aan de dood (zoals in Rom. 8:32)⁹, met als oogmerk (ἵνα), dat de van God vervreemde mensheid door deze kruisdood van de Zoon van God aan de dood wordt ontrukkt en met het eeuwige leven (ζωὴ αἰώνιος) wordt begiftigd. In dit tekstgedeelte staat dus de verzoening centraal. Deze uitleg vloeit voort uit de parallellie van 3:14,15 en 3:16 en het gebruik van het verklarende voegwoord γάρ, waardoor aan ἔδωκεν een dubbele betekenis toegekend kan worden, te weten God, die zijn Zoon gaf door Hem naar de wereld te zenden, maar vervolgens ook God, die zijn Zoon gaf aan het kruis.¹⁰ In dit vers komt dus tot uitdrukking hoe groot (οὕτως) Gods liefde voor de wereld is geweest, dat (ὥστε) Hij zijn Zoon voor het heil van de gelovigen heeft gegeven.¹¹

C.1 Samenvatting

In het verhaal van Nicodemus hanteert de geïmpliceerde schrijver de narratieve techniek van het creëren van misverstanden (3:4) en het gebruik van woorden met een dubbele betekenis

¹ Hoskyns 1947, pp.217v; Meeks 1972, p.155; Kuhn 1975, p.23; P. Borgen, 'Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John's Gospel (Jn 3,13–14 and context)', in: *L'Évangile de Jean: Sources, redaction, théologie*, M. de Jonge, Leuven 1977, pp.243–258, in het bijzonder p.253; B. Lindars, 'The Passion in the Fourth Gospel', in: *Gods Christ and His People*. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl (eds. W.A. Meeks a.o.), Oslo 1977, pp.71–86, in het bijzonder pp.77v; Barrett 1978, p.214; Culpepper 1983, p.159; Hengel 1989, p.267; W. Wink in: "'The Son of Man" in the Gospel of John', in: *Jesus in Johannine Tradition*, eds. R.T. Fortna a.o., Louisville 2001: 'The "lifting up" of the Human Being (the Son of Man) is not to the divine throne room in heaven, but onto the cross', p.12; Carson 1991, p.201; Kysar 1992, vol.3, pp.916; Knöppler 1994, pp.155–160; Lee 1994, p.40; De Boer 1996, pp.165v; Ball 1996, p.52; C. Dietzfelbinger, 'Sühnetod im Johannes-evangelium?' in: *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche*, FS P. Stuhlmacher zum 65. Geburtstag, Göttingen 1997, p.65–76, in het bijzonder p.69; Schnelle 1998, p.74; Frey 2000, p.279; Weidemann 2004, pp.104–105; Salier 2004, p.55; Zimmermann 2004, pp.230v; Becker 2004, p.269; Zumstein 2004, p.222; De Boer 2005, p.18. Daarentegen Müller 1975, die in navolging van Bultmann (1959, p.40) van mening is, dat in 3:14 niet het kruis centraal staat, maar de verhoging en terugkeer naar de Vader (pp.56–61); idem, 'Zum Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums. Das Problem des Todes Jesu' in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 88, 1997, pp.24–55, in het bijzonder p.42.

² Ridderbos 1987, Deel 1, p.16; Knöppler 1994, p.154; Bauer 2000, pp.1045v; De Boer 2005, p.18.

³ Zie bv. 3:7, waar aangeven wordt, dat men wedergeboren moet (δεῖ) worden om het Koninkrijk Gods binnen te gaan. Zo vermeldt in 4:4 de verteller, dat Jezus door Samaria moest (ἔδει) gaan, een terzijde, die wijst op een persoonlijke keus, een 'dieper' moeten van Jezus (Bauer 2001, p.214), ingegeven door zijn bediening om zijn boodschap ook buiten Judea (i.c. in Samaria) bekend te maken (Hoskyns 1947, p.233).

⁴ Zie Kohler 1987: 'Das göttliche *Muss* erfährt diese Weise seine zweifache Begründung (vgl. das γάρ in vers 16,17): der Menschensohn muss erhöht werden, weil schon sein Weg ans Kreuz das Ereignis der Liebe Gottes war und weil dieser Weg sich dem ursprünglichen Sendungswillen des Vaters verdankt' (p.250).

⁵ Barrett 1955, p.214.

⁶ E. Schweizer, 'Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der "Sendungsformel"' Gal. 4 4f. Rm. 8 3f. Joh. 3 16f. 1 Joh. 4 9', in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 57 (1966), pp.199–210.

⁷ Vgl. Frey 2002, p.224 en voetnoot 253.

⁸ Bauer 2001, p.116.

⁹ Barrett 1955, p.216; Schnackenburg 1967, Deel 1, p.424; Kuhn 1975, pp.23–27; Carey 1981, pp.97–122; Grigsby 1982, pp.51–80; Ridderbos 1987, Deel 1, p.163v; Turner 1990, pp.99–122; Schnelle 1998, p.75; Green 2000, pp.77–79; Knöppler 2001, p.244.

¹⁰ Zie Meeks 1986, pp.141–173, die van mening is, dat wie maar enigszins vertrouwd is met de Johanneïsche symbooltaal, tot de conclusie zal komen, dat het 'geven' van de Zoon in 3:16 en het 'verhoogd worden' in 3:14 als equivalenten beschouwd moeten worden (p.156). Zo ook Schnackenburg 1967, p.424: 'Die häufige Übersetzung "er gab hin" setzt ein griechischen παρέδωκεν voraus, und das ist in der urchristlichen Sprache der Ausdruck für die Auslieferung ans Kreuz, wohl in Erinnerung an den sühnenden Gottesknecht (vgl. Is 53,6,12).' Zie verder Morris 1995, p.203; Carson 1991, p.206; Brown 1996, p.134.

¹¹ Schnackenburg 1967, Deel 1, p.424; Kuhn 1975, pp.23–27; Carey 1981, pp.97–122; Grigsby 1982, pp.51–80; Ridderbos 1987, Deel 1, p.163v; Turner 1990, pp.99–122; Schnelle 1998, p.75; Green 2000, pp.77–79; Knöppler, 2001, p.244.

(ἄνωθεν) om Jezus in de gelegenheid te stellen zijn boodschap uit te dragen en zo de geïmpliceerde lezer qua kennis een voorsprong te geven ten opzichte van Nicodemus voor wie het misverstand niet wordt opgehelderd. Nicodemus zegt wel, dat Jezus van God is gekomen, maar heeft geen flauw idee, wat de implicaties zijn van een dergelijke afkomst. Hij is een man, die er klaar voor is om in Jezus als de Messias te geloven, maar die niet in staat is die stap te zetten. Hij is niet ver van het Koninkrijk Gods, maar blijft erbuiten. Hij is een joodse leider, een leraar, maar is niet in staat de aardse dingen te begrijpen, waar Jezus hem op wijst, laat staan de hemelse.¹ Want hij is niet wedergeboren en is dus geen kind van God.

Daarom ontgaat hem de boodschap van Jezus, dat Hij inderdaad van God is gekomen, maar dat zijn Vader Hem uit liefde voor de wereld heeft overgeleverd aan het kruis tot heil van de mensheid. Jezus is Gods unieke Zoon en zijn ‘komen van God’ is een *joint venture* in het schenken van eeuwig leven aan de wereld.² Dat God zijn Zoon liefheeft geeft de evangelist op diverse plaatsen weer (3:35; 5:20; 10:17; 15:9). Jezus heeft de zijnen van het begin af aan lief en heeft hen tot het einde toe liefgehad tot aan zijn kruisdood toe (13:1). God had echter de wereld zo lief, dat Hij zijn eigen Zoon, die Hij zo liefheeft, ter redding van deze wereld heeft overgegeven aan de kruisdood.³ Daarmee is de kruistheologische dimensie van 3:14–16 onmiskenbaar aangetoond.⁴

De vraag die Nicodemus in 3:9 tot Jezus richt: Πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; (Hoe kan dit geschieden?) vormt in wezen de kernvraag, die ook de lezer van alle tijden zich kan stellen. Wat moet er gebeuren, wil ook ik deel hebben aan het eeuwige leven? Wat wordt er van mij verwacht wil ik het Koninkrijk Gods zien en binnengaan? Hoewel het er aanvankelijk op lijkt, dat Jezus geen direct antwoord geeft op de diverse vragen van Nicodemus, wordt bij nadere bestudering duidelijk, dat de woorden van Jezus niet, zoals bij Nicodemus, verstandelijk begrepen moeten worden maar vooral geestelijk. In feite is het een simpel verhaal. Een mens komt het koninkrijk van de wereld binnen omdat zijn vader hem heeft verwekt. Maar een mens kan alleen het Koninkrijk van God binnengaan, wanneer zijn hemelse Vader hem heeft verwekt door de Geest. De mens komt tot het leven door zijn vader, het eeuwige leven komt tot een mens van de hemelse Vader door de Zoon, die volmacht heeft gekregen eeuwig leven te schenken (5:21).⁵

In het exposé in 3:11–16 legt Jezus uit, dat het verwekt worden door de Geest en het binnengaan van het Koninkrijk Gods in het geheel niet te danken is aan enig menselijk handelen, maar uitsluitend het gevolg is van het ‘verhoogd worden’ van Jezus aan het kruis. Vanuit zijn grenzenloze liefde voor de wereld heeft God zijn eniggeboren Zoon overgegeven aan de kruisdood om daarmee te bereiken, dat een ieder, die in Jezus gelooft, niet verloren

gaat, d.w.z. niet buiten het Koninkrijk Gods blijft, maar eeuwig leven hebbe. Dat eeuwige leven is het leven van de kinderen Gods, geboren van boven, geboren uit de Geest.⁶

Wie zo als wedergeboren mens het Koninkrijk Gods mag binnengaan, treedt vanuit de duisternis in het licht en ervaart een nieuw leven, waarin niet meer sprake is van een leven, dat beheerst wordt door vijandschap ten opzichte van God, maar een nieuw leven als kind van God (1:12), deel uitmakend van Gods familie, levend in het huis van de Vader (8:35), een leven dus, waarin de verzoening centraal staat. Om te bereiken, dat de in duisternis levende en verloren mens in de gemeenschap met Jezus en zijn Vader zou treden (17:3), heeft God zijn Zoon overgegeven aan de dood aan het kruis en is Jezus in gehoorzaamheid aan zijn Vader die weg tot verzoening gegaan. Zowel het kruistheologische als het verzoeningstheologische karakter van Jezus’ indringende boodschap aan Nicodemus wordt zo in zijn volle omvang zichtbaar in het zoenoffer van Jezus.

D Het brood des levens (6:1–71)

Het verhaal van de spijziging van de vijfduizend heeft een afwisselende plot, afwisselend in die zin, dat in de loop van het verhaal zich niet alleen veranderingen voordoen in tijd en plaats, maar ook in personages en genre. Jezus treedt in al deze episodes op als hoofdpersoon en heeft beurtelings te maken met de schare op een berg ergens aan het Meer van Tiberias (6: 1–15), met zijn discipelen op het Meer van Tiberias (6:16–21), een dag later met de schare in Kafarnaüm (6:12–40), weer later met de joden in de synagoge van Kafarnaüm (6:41–59) en ten slotte met een groep discipelen, waaronder de ‘twaalf’ op een niet nader omschreven plaats (6:60–71). Ook is er sprake van een wisseling in genre, te weten van een ondervraging (6:1–35) via een verwerping (6:41–59; 60–66) naar een lofprijzing (6:67–71).⁷

Painter maakt ons er bovendien op attent, dat deze wisseling van genre en setting ook gepaard gaat met een verandering in theologische en christologische interpretatie door de evangelist van wat hem was overgeleverd. Naarmate het verhaal vordert komt de nadruk steeds meer op de soteriologische aspecten van Jezus’ bediening te liggen.⁸ In eerste instantie zag de schare, die Jezus volgde, op grond van de wonderen, die Hij verrichtte, in Hem een potentiële profeet–koning, die het volk Israël zou kunnen bevrijden (6:14–15). Later ging het hen er niet meer om Hem koning te maken, maar stuurden ze aan op een nieuw broodwonder, omdat ze honger hadden (6:26). Het was hen alleen maar te doen om het mirakel van de vermenigvuldiging van het brood. Dat had hun bewondering en nieuwsgierigheid opgewekt. De sensatie van de wonderbaarlijke genezingen had hen ertoe gebracht met Hem mee te

¹ Culpepper 1983, pp.135v.

² Neyrey 1981, pp.115–127.

³ U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1998: ‘Das Gott die Welt so sehr geliebt hat, dass er seinen eigenen Sohn ihr gab und für sie hingab, ist das Thema der soteriologischen Grundaussage des Joh. 3:15’ (p.339).

⁴ Hengel 1989, p.267; Knöppler 1994, p.159.

⁵ Brown 1996, ‘An appreciation of the radical difference between flesh and spirit is the true answer to Nicodemus’ (p.138).

⁶ Ibid., ‘This eternal life is the life of the sons of God, the life begotten from above, the life begotten of the Spirit’, p.146.

⁷ J. Painter, ‘Jesus and the Quest for Eternal Life’, in: *Critical Readings of John 6* (ed. R.A. Culpepper), Leiden 1997, p.61. Zie ook Ridderbos 1987, Deel 1, die de discipelen, genoemd in 6:60 ziet als de ruimere kring van mensen, die zich als leerlingen bij Hem hebben aangesloten en Hem volgden. De ‘twaalf’ behoorden niet tot deze schare, van wie er velen Jezus’ boodschap te hard vonden, reden om Hem te verlaten (p.284). Zie verder Lee 1994 (pp.130v) die

onderscheid maakt tussen twee groepen personages, te weten Jezus’ discipelen, in het begin van het verhaal genoemd als οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (6:3,8,12,16,22) en later als οἱ δώδεκα (6:67) en verder de menigte uit Galilea, afwisselend beschreven als ὄχλος (6:2,5,22,24), οἱ ἄνθρωποι (6:14) en οἱ Ἰουδαῖοι (6:41,52). In de slotscène (6:60,61) worden zij – of althans een aantal van hen – οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ genoemd en zo onderscheiden van de ‘twaalf’ (6:67). Zo ook Van Houwelingen 1997 (p.162), die m.b.t. de reacties op Jezus’ leerrede (6:59), onderscheid maakt tussen de reactie van veel leerlingen (6:60–66) en die van de twaalf (6:67–71).

⁸ Painter 1997, pp.93v; Zie ook Lee 1994, die hoofdstuk 6 ziet als een zgn. ‘symbolic narrative’, waarin de geïmpliceerde schrijver allerlei narratieve strategieën, zoals symboliek, misverstanden, ironie en woorden met een dubbele betekenis hanteert met als opzet, dat de geïmpliceerde lezers Jezus leren ontdekken als het ware brood Gods, dat uit de hemel is neergedaald en aan de wereld het eeuwige leven geeft. Met name de symboliek in het verhaal stelt de lezer in staat, in de context van de geloofsgemeenschap, haar honger naar het eeuwige leven te onderkennen en deze honger te stillen door het geloof in Jezus, het brood des levens (pp.159–160).

gaan op zijn tocht door Galilea (6:2). En nu had Hij hen opnieuw in vervoering gebracht met het wonder van de spijziging van de vijfduizend. Was Hij niet duidelijk de langverwachte profeet en koning (6:14,15)? Zo'n teken wilden ze nog wel een keer zien (6:30).¹

Ondanks deze veranderingen in tijd, plaats, personages en genre kan hoofdstuk 6 beschouwd worden als een literaire eenheid, een geïntegreerd geheel², waarbij het met name de verteller is, die het lange en soms wat moeilijke verhaal probeert bijeen te houden.³ Bovendien is het de verteller, die het wonder van de spijziging plaatst in de context van Pascha (6:4) met de bedoeling de diepere betekenis van dit verhaal met z'n karakteristieke patroon van metafoor en symbool, waarmee het verbonden is, voor de geïmpliceerde lezer nader te verklaren.⁴ In het kader van de voor dit hoofdstuk gestelde onderzoeksvraag is het daarom in het bijzonder van belang te luisteren naar wat de verteller op een lager niveau van de tekst aan de geïmpliceerde lezer wil doorgeven over het handelen en spreken van Jezus.⁵

D.1 De rol van de verteller in hoofdstuk 6

In de verzen 6:4 en 6:59 bereikt ons bij monde van de verteller het opvallende en voor de uitleg van dit hoofdstuk belangrijke gegeven, dat de prediking van Jezus over het brood des levens plaatsvond in de synagoge in Kafarnaüm (6:59) omstreeks het joodse paasfeest (6:4).⁶ Het lijken twee terloopse mededelingen van de verteller over tijd en plaats van de gebeurtenissen in de plot van het verhaal. Ze worden echter niet zonder reden uitgesproken en zijn daarom van belang voor de uitleg van hoofdstuk 6.⁷ Onder de commentatoren overheerst de overtuiging, dat de schijnbaar terloopse mededeling in 6:4, waarin aangekondigd wordt, dat het Pascha, het feest der joden nabij was, geen chronologische, maar vooral een theologische betekenis heeft.⁸ Hetzelfde geldt voor de schijnbaar losse, maar evenzeer betekenisvolle, opmerking in 6:59, dat Jezus zijn lering over het brood des levens heeft uitgesproken in de synagoge te Kafarnaüm.⁹ Wat heeft de verteller met deze beide commentaarzinnen, waartussen een groot deel van hoofdstuk 6 als het ware ingeklemd is, aan de geïmpliceerde lezers duidelijk willen maken? Wat is de hierbij gewenste denkrichting? Het antwoord op

deze vragen hopen wij in het vervolg van dit onderzoek van hoofdstuk 6 te vinden.

Wanneer we de plot van hoofdstuk 6 als geheel bezien, ligt een indeling in 4 scènes voor de hand, te weten:

Scène 1: Het broodwonder (6:1–15);

Scène 2: Jezus gaande over het meer (6:16–21);

Scène 3: Jezus' dialoog met de menigte en met de 'Joden' over het brood des levens (6:22–59);

Scène 4: de reactie van Jezus' volgelingen op deze leerrede (6:60–71).¹⁰

Het broodwonder zelf (Scène 1) wordt gekenmerkt door de enorme overvloed, die Jezus voor de schare bereidt, waardoor deze meer dan verzadigd was. De vraag van Jezus, waar het brood van al die mensen te koop was, kwam bij de discipelen als absurd over. De verteller in zijn alwetendheid geeft in een terzijde in 6:6 aan, wat Jezus van plan was, maar zijn discipelen eerst op de proef wilde stellen.¹¹ Jezus' vraag leidt tot een misverstand bij Andreas en Filippus, die puur in materiële termen blijven denken. Net als in 4:31–34 blijkt, dat zij de metaforische en symbolische betekenis van 'voedsel' niet vatten en niet begrepen hebben, dat Jezus' woorden voedsel zijn ten leven (6:63).¹² Tegenover de twijfels bij de discipelen over het tekort aan voedsel voor de enorme menigte (ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστὶν εἰς τοσούτους;), stelt Jezus de volmacht, waarmee zijn Vader Hem heeft bekleed, waarmee Hij zijn discipelen laat zien, dat zij zijn werk in de wereld slechts kunnen voortzetten in het geloof in de volheid van Gods gave in de zending van zijn Zoon.¹³

Aansluitend op het wonderverhaal van de spijziging van de vijfduizend, volgt in Scène 2 het volgende wonderverhaal van Jezus' wandeling over de onstuimige zee (ἐπὶ τῆς θαλάσσης). De evangelist besteedt hier slechts enkele verzen aan, waarin de zelfidentificatie van Jezus ('Ik ben het, weest niet bevreesd') centraal staat. Midden in het noodweer herkenden zij hun meester en waren gerustgesteld (6:20–25). Dat zij veilig de overkant bereikten, was volgens Johannes niet gelegen in een mogelijk stillen van de storm, zoals de parallelteksten (Mat. 14:22–33 en Mar. 6:45–52) suggereren, maar omdat Jezus op aandringen van zijn discipelen (ῥέλον) bij hen aan boord was gekomen. Zij bereikten terstond (εὐθέως) het land waar zij naar op weg waren (vgl. Ps. 107:29,30). In deze summie passage, volgend op het wonder van de

¹ De Jonge 1977, p.57.

² P.Borgen 'The Unity of the Discourse in John 6', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 50. Band, 1959, pp.277–278; Lee 1994, pp.130–131. Anderson 1996: 'John 6 represents a literary, stylistic and theological unity, which must be addressed by means *other* than literary diachronic ones if one is to take seriously the Fourth Gospel as a piece of literature in its own right' (p.254).

³ Lee 1994, p.131.

⁴ Ibid., pp.137,140,143.

⁵ Culpepper 1983, p.151.

⁶ De Codex Bezae (D), enkele oudlatijnse manuscripten en Augustinus geven m.b.t. 6:59 aan, dat Jezus' onderwijzing bovendien op sabbat plaatsvond.

⁷ Volgens Culpepper 1983, p.17 en Lee 1994, pp.126,137,140, plaatst de verteller in 6:4 heel hoofdstuk 6 in de context van Pasen, waarmee verder de symboliek van het verhaal is bepaald. Zie ook Stibbe 1992, die spreekt van een 'passover plot' dat de vierde evangelist heeft gecreëerd door op diverse momenten (2:13; 6:4 en 11:55) te refereren aan het paasfeest (pp.35,49).

⁸ Hoskyns 1947, p.281; Schlatter 1960, p.164; Brown 1966, pp.245,280; Howard 1967, p.331; Schnackenburg 1971, Deel 2, p.18v; W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel*, Leiden 1972, p.111; Lindars 1972, p.270; R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship*, Minneapolis 1975, p.138; Barrett 1978, pp.273v; Culpepper 1983, p.151; Ridderbos 1987, Deel 1, p.245; Loader 1989, p.70; Carson 1995, p.268; Knöppler 1994,

p.118; Tovey 1997, pp.238v; Moloney 1998, p.196; Porter 1994, pp.399,406–407, 412–414; J. Beutler, 'The Structure of John 6', in: *Critical Readings of John 6*, (ed. R.A. Culpepper), Leiden 1997, p.119. Citaat Schnelle 1998: 'Mit der Erwähnung des Passa spielt Johannes auf den Auszug aus Ägypten und das Mannawunder in der Wüste an. Zugleich verbindet er durch die eucharistischen Anklänge (6:11) das Brotwunder mit dem Totespassa Jesu' (p.115). Volgens Carson 1995 is de overgang van het wonder van de spijziging naar de leerrede van Jezus, van Mozes naar Jezus (6:32–35v; cf.1:17) en bovenal de overgang van het *brood* naar het *vles*, eigenlijk bijna niet te begrijpen, ware het niet, dat de verwijzing in 6:4 naar het Pascha de verzen 1:29,36 relevant maakt, anticipeert op 19:36 (Ex. 12:46; Num. 9:12) en zo het hele verhaal overheerst (p.268v).

⁹ O'Rourke 1979, pp.210–219, deelt in zijn tabel van 'asides' in het vierde evangelie, vers 6:4 in bij de categorie terzijdes, die bedoeld zijn om bij de lezers de kennis van Jezus te vergroten. Vers 6:59 is, behalve een aanduiding van tijd en plaats, een samenvatting (pp.210–219, in het bijzonder pp.217v).

¹⁰ Ontleend aan Lee 1994, pp.132v.

¹¹ Culpepper 1983, p.17,22,35

¹² Lee 1994, p.138.

¹³ Ridderbos 1987, Deel 1, p.248.

spijziging, identificeerde Jezus zich (ἐγώ εἰμι) niet als de aardse koning naar de wens van de mensen, maar als de Gezondene van zijn Vader, die in de absolute van zijn volmacht uitkomst brengt in situaties van duisternis, hoog opslaande golven, met de veilige oever nog ver verwijderd. Met Hem aan boord is geen duisternis te diep (6:17), geen golf te hoog (6:18) en geen zee te breed (6:19).¹

Na de overtocht over het Meer van Tiberias wordt Jezus in Scène 3 (6:22–59) weer geconfronteerd met de menigte, die naar Hem op zoek is geweest en Hem daar verwijten over maakt. Jezus test ook hun geloof en probeert hen in hun zoeken naar Hem en het verlangen naar voedsel tot een andere manier van denken te brengen. In 6:27 spoort Hij hen aan niet te werken (ἐργάζεσθε) om de spijs (βρώσις), die vergaat, maar om de spijs, die blijft tot in het eeuwige leven, welke de Zoon des Mensen hun zal geven. Het brood, dat goed is voor het lichamenlijk welzijn, krijgt zo een symbolische betekenis, als bron van het geestelijke welzijn.²

In 6:30 vraagt de schare Jezus om een teken, waaruit blijkt, dat Hij inderdaad is, wie Hij zegt te zijn en opdat ze in Hem kunnen geloven, als de gezondene van God. Met een beroep op hun voorvaderen, het volk Israël op doortocht door de woestijn uit Egypte, met als dagelijks voedsel het manna dat zij uit de hemel ontvingen, vragen ze Jezus hen te vertellen, wat precies zijn werken zijn (τί ἐργάζῃ). Deze verwijzing naar de mannaoverlevering en het beroep op hun voorvaderen wordt voor Jezus het cruciale onderwerp, zowel in zijn discussie met de schare (6:48,49), als in zijn conflict met de Joden (6:58).³

Jezus herinnert de schare eraan, dat het niet Mozes was, die het brood uit de hemel liet neerdalen, maar zijn Vader. Zo is het ook zijn Vader, die hun nu het ware brood uit de hemel schenkt, het brood dat aan de wereld leven geeft (6:32,33). Jezus' toehoorders realiseren zich, dat ze van Jezus geen nieuw wonder kunnen verwachten. Ze hebben er geen idee van wat Jezus met dit ware brood bedoelt, maar dringen er toch op aan, dat Hij hun altijd dit beloofde brood zal geven (6:34). Het antwoord van Jezus op de vraag van de schare naar het levende brood vormt de centrale metaforische gedachte van het hele verhaal in hoofdstuk 6. Het οὐ Μωϋσῆς (niet Mozes) in 6:32 en het ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (dat uit de hemel is nedergedaald) in 6:33 bereiken hun hoogtepunt in de zelfidentificatie van Jezus met het leven gevende brood (ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς). Jezus presenteert zich niet alleen als degene die het brood des levens schenkt, maar tevens als de gave zelf. Wie die gave aanvaardt en tot Hem komt, zal nimmermeer hongeren en wie in Hem gelooft, zal nimmermeer dorsten (6:35). Op deze wijze wordt de nauwe relatie tussen christologie en geloof, tussen openbaring en respons zichtbaar. Jezus is niet het brood om de fysieke honger te stillen van hen, die tot hem komen, net zo min als hij het levende water schenkt om de fysieke dorst te lessen. Jezus vervult het verlangen naar leven in een diepere betekenis. Zij die

tot Hem komen wordt de gave van het ζωὴ αἰώνιος (eeuwige leven) geschonken (6:40), die alleen de geestelijke behoeften kan bevredigen. In wezen is 6:35 daarmee het theologische centrum van het verhaal.⁴

De symboliek van het leven brengende brood met al haar soteriologische implicaties wordt zo geplaatst tegenover de joodse symboliek ontleend aan de Torah. Waar brood in het gewone fysieke leven een middel is om in leven te blijven, is Jezus als het ware brood, nodig om het leven, waarover Hij spreekt in stand te houden. Zij, die het manna aten zijn allen gestorven, maar wie het brood eet, dat uit de hemel nederdaalt, zal niet sterven, maar eeuwig leven hebben (6:49,58).⁵

Tot nu toe is er bij de schare geen sprake geweest van enige afwijzing van de boodschap die Jezus hun, ondanks hun voortdurende doorvragen, voorhield. Daarvan is pas sprake na 6:41, waar een nieuwe episode aanvangt en waar nu 'de Joden' als kritische toehoorders van Jezus figureren en de samenspraak zich verplaatst naar de synagoge in Kafarnaüm (6:59). Deze Joden brengen het thema van Jezus als de gezondene, handelend in volstrekte afhankelijkheid van zijn Vader, zoals uitgesproken tegenover de schare (6:36–40), terug tot normale proporties. Voor hen is Jezus niet meer dan de zoon van Jozef en Maria (6:41–42). In zijn antwoord in 6:43–51 bouwt Jezus echter voort op het thema uit 6:35,37–38 en houdt de Joden voor, dat alleen zij tot Hem kunnen komen, die door zijn Vader daartoe aangezet zijn (ἐλκύσῃ) door de leringen van de profeten (o.a. Jesaja 54:13). Zij zullen allen door God geleerd zijn (Καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ) (6:45). Wie dat van de Vader geleerd heeft, komt tot Jezus, die van de Vader is gekomen en Hem als enige gezien heeft (6:46,47; 1:18). Jezus gaat echter nog een stap verder in zijn verkondiging en vervolgt:

6:51 ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

Ik ben het levende brood, dat uit de hemel nedergedaald is. Indien iemand van dit brood eet, hij zal in eeuwigheid leven; en het brood dat Ik geven zal, is mijn vlees, voor het leven der wereld.

In het zesde hoofdstuk van het Evangelie van Johannes komen een drietal ἐγώ εἰμι-uitspraken voor (6:35,48,51), waarin Jezus zichzelf het brood des levens noemt.⁶ In het ἐγώ εἰμι in 6:51 geeft Jezus een samenvatting en herhaling van de vele daaraan voorafgaande verzen (6:31,32,33,38,41,42 en 49), waarin zijn incarnatie en gezonden zijn door de Vader wordt weergegeven in de vorm van de metafoor van het levende brood uit de hemel, dat door de Vader is gegeven (6:32).⁷ Jezus spreekt hier analeptisch over zijn incarnatie en kondigt vervolgens proleptisch zijn sterven aan⁸ door van de metaforische uitdrukking 'brood des levens' over te gaan op de term σὰρξ (vlees), waarmee Hij aangeeft, dat Hij als Zoon des Mensen in al zijn sterfelijkheid en vergankelijkheid zichzelf zou geven voor het leven der wereld.⁹ Het toont opnieuw de nauwe relatie aan tussen de incarnatie en Jezus' kruisdood,

¹ Ibid., pp.252–254.

² Painter 1997, p.93v.

³ Ibid., p.78.

⁴ Lee 1994, p.145v.

⁵ Painter, p.82,84.

⁶ Ball 1996, p.70; Volgens Borgen 1965, pp.1–97 is deze structuur, waarin thema's steeds worden herhaald, vergelijkbaar met passages bij Philo en heeft deze veel weg van de stijl van een Palestijnse midrash of de preektrant zoals gebruikelijk in de synagoge (vgl. 6:59).

⁷ Brown 1966, p.282. Zie ook Porter 1994, die spreekt van een 'invocation of sacrificial imagery in terms of the Passover theme' (p.414).

⁸ O.a. Schürmann 1958, pp.244–262; Brown 1966, p.291; Dunn 1970–1971, p.331; Beasley-Murray 1987, p.94; Menken 1993, pp.9vv; Lee 1994, p.149; Morris 1995, p.331; De Boer 1996, p.227.

⁹ Borgen 1963, p.232–240; Knöpler 1994, p.202. De Boer (1996) spreekt van een 'completely new turn': aan het eind van 6:51: 'After having identified himself once again as the life-giving bread that came down from heaven (6:51a.b), Jesus abruptly speaks of the bread that he himself "will give" (future tense), now identifying this bread as his own flesh' (6:51c).

zoals reeds zichtbaar in 1:14 en nu opnieuw uitgesproken in 6:51c.¹ Wij concentreren ons op dit voor de uitleg van hoofdstuk 6 zo belangrijke tekstgedeelte.

D.2 De dood van Jezus in 6:51c

6:51c καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.
en het brood, dat Ik geven zal, is mijn vlees, voor het leven der wereld.

In deze concluderende passage, onderdeel van Jezus' leergesprek met de 'de Joden' (6:51–58), dat plaatsvindt in de synagoge van Kafarnaüm (6:59), is sprake van een ietwat veranderd, meer sacramenteel taalgebruik. Spreekt Jezus in 6:48–51 nog over het eten van het brood des levens, daarna spreekt Hij over zijn vlees (σὰρξ), dat Hij zal geven voor het leven der wereld. Nadat Mozes het brood uit de hemel heeft gegeven en God door het zenden van zijn Zoon leven aan de wereld heeft gegeven, is het brood, dat Jezus uiteindelijk zal geven zijn vlees, dat Hij geeft voor het leven van de wereld. Het is een verwijzing naar het kruis. Daarmee gaat Jezus dus een stap verder dan de vage aanduiding in 6:33. Hij die zichzelf aan het vlees toevertrouwd heeft in de incarnatie (6:35; 1:14) is nu degene, die zijn vlees overgeeft in de dood. In die zin betekent 6:51 een belangrijke stap voorwaarts in het ophelderen van de symboliek. In 6:51c vragen begrippen als δώσω, σὰρξ, ὑπὲρ, κόσμος en ζωὴ nadere uitleg. Wat wil het zeggen, dat Jezus zijn vlees zal geven voor het leven der wereld? Het vergt een exegete, die nauw luistert en die wij stapsgewijs uitvoeren.

D.3 Jezus in de synagoge op Pasen

Wanneer Jezus in een bepaalde plaats vertoefde en daar zijn boodschap uitdroeg, gebeurde dat vaak in de plaatselijke synagoge (6:59; 18:20). We lezen dat ook bij de synoptici (Mat. 4:23; 9:35; 13:54; Mar. 1:21,39; Luk. 4:15,16,44; 13:10). Volgens Luk. 4:15–17 was het de gewoonte van Jezus bij zo'n gelegenheid gedeelten uit de Schrift voor te lezen en zijn gehoor daarover te onderwijzen. Volgens Hand. 13 was daar ruimte voor in de liturgie (Hand. 13)². Volgens de veronderstelling van de verteller in 6:4,59 vond de onderwijzing van Jezus plaats

in de synagoge van Kafarnaüm omstreeks Pasen, zodat we er vanuit kunnen gaan, dat Hij voor zijn onderwijzing geput zal hebben uit de volgens de joodse kalender voor de paasweek voorgeschreven schriftlezingen uit de paas-haggada.³

In deze lezingen gaat het in het bijzonder over de passages uit Ex. 12, waar het gaat over de instelling van het Pascha, het offer van het paaslam en het eten van de ongezuurde broden. Verder over Ex. 13, waar de uittocht uit Egypte en de doortocht door de Schelfzee staan beschreven. Ook kwamen passages aan de beurt uit Ex. 16 en Joz. 5 over het manna uit de hemel en de verschillende wonderbaarlijke gebeurtenissen uit de geschiedenis van Gods volk op z'n lange weg vanuit Egypte naar het beloofde land, zoals de overtocht door de Rode Zee, het manna uit de hemel en het water uit de rots.⁴

Volgens Borgen treft men in de onderwijzing van Jezus in 6:31–58 parafraseringen aan van citaten uit het Oude Testament, die verweven zijn met fragmenten uit de joodse haggada.⁵ Dat betreft met name passages, zoals het brood, dat uit de hemel is neergedaald, de vaders die het manna in de woestijn hebben gegeten en termen zoals 'eten', 'drinken', 'voedsel' en 'drank', die we alle ook tegenkomen in de haggada (Mek.Ex. 16:4 en Ex. R. 25,2,6). Ook Gärtner ziet in veel opzichten een grote verwantschap tussen de woorden van Jezus in 6:31–58 en de Talmoedische midrash haggada.⁶

Brown ziet eveneens opvallend veel parallellen tussen deze onderwijzing van Jezus en de inhoud van de lezingen in de synagoge.⁷ Hij acht het dan ook waarschijnlijk, dat 6:31–58 is ontleend aan de prediking van Jezus over een tekst, die Hij geselecteerd heeft uit een seder, die in de synagoge in Kafarnaüm in de tijd van Pasen is voorgelezen. Dat blijkt niet alleen uit de duidelijke paassetting van Jezus' onderwijzing en de indrukwekkende medley van thema's die aan de synagoge-lezingen in paastijd zijn ontleend, maar ook aan de bijzondere homiletische techniek, die uit de onderwijzing van Jezus spreekt, een preektrant die lijkt te passen bij predikers in de synagoge.⁸

Uit de wijze waarop de evangelist de inhoud van Jezus' onderwijzing in de synagoge van Kafarnaüm heeft weergegeven, spreekt een opvallend sterke verwantschap met belangrijke delen uit de haggada. De conclusie lijkt dan ook gewettigd, dat Jezus, naar het inzicht van de

¹ Dat Jezus in 6:51c over zijn naderende dood spreekt wordt alom onderschreven. Zie o.a. Hoskyns 1947, p.297; Bultmann 1950, p.175; A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht und glaubt*, Stuttgart 1960, p.178; Ridderbos 1987, Deel 1, pp.276v; B. Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990, p.121; Menken 1993, pp.16,23; Knöppler 1994, pp.43,201–203; Metzner 2000, pp.122,131,140; Zimmermann 2004, p.394. Zo ook Brown 1966: 'In John 1:14 the entrance of the Word into the world was spoken of in terms of becoming flesh: and it is the same flesh that is now to be given to men as the living bread' (p.291). Lee 1994: 'That the coming of ὁ καταβαίνων refers to the incarnation has already been made clear through the dialogue. Verse 51, however, takes this further. It introduces reference to the death of Jesus, emphasized in the prepositional phrase ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, which is stronger and more specific than the vague dative of v. 33 (τῷ κόσμῳ). This is a wordplay on the verb δίδωμι: the one who gives himself over to flesh in the incarnation (v.35; 1:14) is now also the one to give his flesh over to death' (p.149).

² Volgens Billerbeck 1964 (pp.143–161), vond ook in de tijd van Jezus als slotdeel van een synagogendienst de 'Freie Predigtvortrag' plaats, waar een ander dan de synagogenleider, de Darschan, een preek mocht houden uit de Halacha of de Schrift mocht uitleggen (p.157). Zie ook: *Encyclopedia of the Jewish Religion* (eds. R.J.Z. Werblowsky e.a.), New York 1965: 'Anyone who is religiously and morely fit and able to lead the congregation in prayer and to communicate knowledge of the Torah is qualified to officiate in the synagogue' (p.369).

³ B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover*, Copenhagen 1959, p.14–19; Füglistner 1963, p.138, voetnoot 79; Laaff 1970, pp.15–32,64–67,116–164; Porter 1994, p.413 en R.C. Musaph-Andriess en E. van Voolen, *Hagadah. Het Pesachverhaal opnieuw vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien*, Baarn 1993, pp.79vv.

⁴ H.L. Strack & P. Billerbeck, 'Das Passahmal', Vierter Exkurs, in: *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, Deel 1, München 1928, pp.41–76; Gärtner 1959, p.15.

⁵ P. Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965, pp.1,20; Porter 1994, pp.413,414.

⁶ Zie Gärtner 1959, die wijst op het liturgisch gebruik van de 'ik ben'-formule, die viermaal in de Pascha haggada voorkomt (Ex. 12:12), een formule, waarin Gods aanwezigheid zichtbaar wordt in de bevrijding van zijn volk uit Egypte en die we eveneens viermaal aantreffen in resp. 6:35,41,48 en 51 (pp.25–29). Zie verder G. Ziener, 'Johannesevangelium und urchristliche Passafeier', in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 50. Band, 1959, pp.263–274; P. Borgen, 'Observations on the Midrashic Character of John 6', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 54. Band, 1963, pp.232–240; en W. Weren, 'Mozes, Jezus en het manna. Een intertextuele studie van Johannes 6', in: *idem, Intertextualiteit en Bijbel*, Kampen 1993, pp.116–132.

⁷ Bv. Joh. 6:5c met Num. 11:13; Joh. 6:9 met Num. 11:22; Joh. 6:31 met Num. 11:6–9; Joh. 6:41,43 met Num. 11:1. Verder zijn er parallellen aan te wijzen tussen Joh. 6:50 en Gen. 3:3; Joh. 6:51 en Gen. 3:22; Joh. 6:37 en Gen. 3:24; Joh. 6:19 en Jes. 51; Joh. 6:32–58 met Jes. 51:6vv; Jes. 50:1 en Jes. 65:11–13, alle uit de haftarah (Brown 1966, pp.233, 255, 279), ter afsluiting van de voorlezing van de Thora (Musaph-Andriess 2000, p.12).

⁸ Borgen 1965, pp.28–58; Brown 1966, pp.277–280; Stibbe 1993, pp.85v; Porter 1994, p.413; Zumstein 2004, p.131, voetnoot 32.

evangelist, in de synagoge in Kafarnaüm tijdens de paastijd, met de haggada in de hand, een bij zijn toehoorders nogal hard aankomende paaspreek heeft gehouden. In deze woordverkundiging geeft Hij in de eerste plaats uitleg over de betekenis van de wonderbare spijziging aan de hand van wat in het OT (o.a. Ex. 16:4,15; Ps. 78:24) te lezen valt over het manna, het brood dat de vaderen in de woestijn uit de hemel hebben ontvangen (6:26–31).¹ Vervolgens betreft Jezus dit oude verhaal uit Ex. 16 geheel op zichzelf, wat o.a. blijkt uit het veelvuldige gebruik van ἐγώ εἰμι-formuleringen (6:20,35,41,48,51). In 6:32 laat Hij op typisch joodse wijze (οὐ Μωϋσῆς ... , ἀλλ’ ὁ πατήρ)² zien, dat datgene wat in het OT beschreven is, in zijn eigen werk is vervuld. Het manna waar het OT over spreekt, heeft niet Mozes gegeven, maar God. Het was niet het ware brood uit de hemel. Waar Jezus over spreekt, het brood Gods dat uit de hemel komt, dát is het ware brood dat aan de wereld leven geeft (6:32–35).³

Gebruik makend van termen als ‘eten’, ‘drinken’, ‘voedsel’ en ‘drank’ (6:48–58), roept Jezus zijn toehoorders op, dit ware vlees te eten en zijn bloed te drinken en presenteert Hij zich onder verwijzing naar de verschillende schriftlezingen in de synagoge, als het ware Paaslam, dat zijn leven zal opofferen, opdat een ieder die in Hem gelooft, niet verloren zal gaan maar eeuwig leven zal hebben (3:16; 6:33,40,51). Dit komt met name tot uitdrukking in 6:51c, door Schürmann omschreven als de sleutel van Jezus’ leergesprek over het brood des levens.³

Aangenomen mag dus worden, dat Jezus in zijn paaspreek, uitgesproken in de synagoge in Kafarnaüm, zoals weergegeven door de evangelist, zichzelf gepresenteerd heeft als de vervuller van de betekenis van het Pascha, het feest der joden.⁵ Als het ware Paaslam nam hij door zijn zoendood de zonde van het ongeloof weg bij hen die in Hem geloven en schonk Hij hun eeuwig leven (1:29; 3:16; 6:51c).⁶ De 14e Nisan, de vrijdag waarop Jezus volgens het vierde evangelie stierf (13:1–4; 18:28; 19:14,31) viel samen met het tijdstip, waarop ter voorbereiding van het Pascha, de lammeren in de tempel werden geslacht.⁷ Het was ook op de 14e Nisan, dat de Israëlieten aan het eind van hun woestijntocht te Gilgal in de vlakte van Jericho het Pascha vierden (Joz. 5:10–12). Op die dag kwam na 40 jaar het manna niet langer uit de hemel. Voortaan konden zij leven van de opbrengst van het beloofde land. Dit tekstgedeelte uit Jozua maakt ook deel uit van de paas-haggada, de lezing voorgeschreven in de synagogale Paschaviering.⁸

In zijn paaspreek in 6:32–59 laat Jezus zijn joodse toehoorders zien hoe het manna plaatsmaakte voor het ware brood, het brood Gods, dat uit de hemel is nedergedaald en dat Hij als

zijn vlees gegeven heeft voor het leven der wereld (6:32,33,51c). Zo wordt het lijden en sterven van Jezus verbonden met het offeren van het paaslam⁹, een offer, dat in de priester geschriften als een duidelijk verzoenende handeling wordt beschouwd (2 Kron. 29:24; 30:18).¹⁰ Op deze wijze geeft Jezus het Pascha, zoals beschreven in Ex. 12, een centrale plaats in zijn prediking met al de daarbij behorende associaties, die van belang zijn om te begrijpen wie Hij is als het ware Paaslam, dat door zijn offer aan het kruis de verzoening tussen God en de wereld tot stand heeft gebracht als vervulling van de oudtestamentische offercultus.¹¹ De samenhang van 6:51c met 1:29 is hierbij opvallend, waar beide passages qua inhoud en betekenis dicht bij elkaar liggen en vrijwel als parallelteksten gezien kunnen worden. Zowel uit de mond van Johannes de Doper als uit de mond van Jezus heeft de evangelist dezelfde boodschap opgetekend, nl., dat Jezus als het ware Paaslam Gods zijn leven als zoenoffer heeft gegeven om de zonde der wereld weg te nemen en de mensheid eeuwig leven te schenken.¹²

Overtuigend is in dit verband ook de uitspraak van Hoskyns, dat de overgang van het wonder van de spijziging van de vijfduizend naar het leergesprek van Jezus en bovenal de overgang van *brood* naar *vlees*, zoals de evangelist zo nadrukkelijk onder woorden brengt, intellectueel haast niet te vatten is, tenzij men de referentie uit 6:4, dat het Pascha, het feest der joden nabij is, direct koppelt aan 1:29,36 en aan 19:36 (Ex. 12:46; Num. 9:12), een thema, dat daarmee verder het hele verhaal beheerst.¹³ Men kan zich inderdaad afvragen, wat Jezus met zijn leergesprek tot uitdrukking zou hebben willen brengen, als zijn offer aan het kruis als verzoening voor de zonde der mensheid daarin geen enkele rol zou hebben gespeeld. Dan kan men inderdaad uitkomen bij de wat povere suggestie van Forestell, dat het sterven van Jezus slechts te beschouwen is als een openbaring van Gods liefde en toewijding voor de mensheid.¹⁴ Met die uitleg is Forestell wel erg aan de oppervlakte gebleven van wat de evangelist in 6:51–58 ook op lagere niveaus van de tekst tot uitdrukking heeft willen brengen.

Dat Jezus vrijwillig de dood is ingegaan blijkt, behalve uit het gebruik van het woord δῶσω (zal geven), ook uit andere tekstgedeelten, zoals bv. uit 2:19; 8:21; 10:17v en 17:19, waar

¹ Brown 1966, p.262.

² Borgen 1963, pp.232–240.

³ Brown 1966, p.262.

⁴ H. Schürmann, ‘Joh. 6,51c – ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede’, in: *Biblische Zeitschrift*, Jahrgang 2, 1958, pp.244–262.

⁵ Beasley-Murray 1987, p.LIX; Carson 1992, p.268; Porter 1994, p.414.

⁶ Metzner 2000, pp.153v, 157.

⁷ Juist op dat tijdstip plachten de joden met hun gezinnen samen te komen om de ongezuurde broden en het vlees van het ongeschonden lam te eten, teneinde hun bevrijding uit Egypte te herdenken, de macht en genade van God te erkennen en herinnerd te worden aan hun bijzondere positie als Gods uitverkoren volk (Hoskyns 1947, p.281); Ziener 1959, p.265; Jeremias 1960, p.35; F. Hahn, ‘Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium’, in: *Evangelisch-katholischer Kommentar zum neuen Testament*, V.2, Zürich 1970, p.51; Culpepper 1983, p.198; D.W. Wead, ‘Lamb of God’, in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol.3, Grand Rapids 1986, p.62; Wengst 1990, p.201; Hengel 1994, p.394; Moody-Smith 1995, p.116; Baarlink 1998, pp.62v; J. Frühwald-König, *Tempel und Kult: Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums*, Biblische Untersuchungen, 27. Band, Regensburg, 1998, p.226.

⁸ Gärtner 1959, p.15.

⁹ Porter 1994, p.414.

¹⁰ Jeremias 1960, pp.216–218; Laaf 1970, p.113; G. Barth, *Der Tod Jesus Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirche-Vluyn 1992, p.49; Baarlink 1998, pp.68v; Janowsky 2000, p.249; Knöppler 2001, pp.26–29; Weidemann 2004, p.431.

¹¹ Barrett 1954–1955, p.211; Brown 1966, p.290; J.A. Grassi, ‘Eating Jesus’ Flesh and Drinking his Blood: The Centrality and Meaning of John 6:51–58’, in: *Biblical Theology Bulletin*, vol.xvii, Jan.1987, nr.1, pp.24–30; Carson 1992, p.268; Knöppler 1994, p.256; Porter 1994, p.414; Ziener 1995, p.264. Zie ook Hoskyns 1947, die van mening is, dat het vierde evangelie conform 1 Cor. 5:7,8 de aandacht richt op het theologisch belang van het joodse Pascha (p.282) en Grigsby 1982: ‘Thus, the mystery of Christ’s death in John 6, which results in life for the world, would have been expounded each year against the backdrop of Passover texts – some of which, at least, concerned the expiatory death of the Paschal Lamb’, p.53.

¹² Bernard 1928, vol.1, p.208; Bruce 1983, p.158; Carson 1992, p.295; Porter 1994, p.414; Knöppler 1994, pp.201–203; Green 1997, p.162; Metzner 2000, pp.153v, 157; Knöppler 2001, pp.245v; Frey 2002, pp.213. Zie ook Brown 1966: ‘At the beginning of the Gospel we heard Jesus acclaimed as the Passover Lamb who takes away the world’s sin (1:29); now in the context of a discourse set at Passover time we hear that Jesus gives his flesh for the life of the world’, p.291.

¹³ Hoskyns 1947, p.281. Zie ook Beasley-Murray 1987, die in 6:4 tevens een bevestiging ziet van de uitleg van het wonder van de spijziging, als een teken van de vervulling van de hoop op een nieuwe exodus in de komst van Jezus met een sterke toespel op de offerdood van het Lam van God, wat zo fundamenteel is voor 6:51–58. Als ondersteuning voor deze aanname citeert hij Hoskyns (p.87).

¹⁴ Forestell 1974, p.76. Zie ook Loader 1989, die de visie van Forestell niet deelt, maar het plaatsvervangend sterven van Jezus in 6:51c ziet als bijkomende factor in een tekst, die primair is gericht op het geven van zijn vlees (en bloed) in de eucharistie (p.97).

Jezus in symbolische termen refereert aan zijn naderende dood.¹ Ook de beschrijving van zijn evangenneming (18:1–11) en zijn lijden aan het kruis (19:25–30) laat anders dan bij de synoptici zien, dat Jezus in zijn gang naar Golgotha duidelijk de regie in handen had. Aan de andere kant liet Hij merken zeer wel in staat te zijn deze drinkbeker, die zijn Vader hem te drinken had gegeven, aan zich voorbij te laten gaan (18:11).² Hij had volmacht gekregen om zijn leven af te leggen en het weer op te nemen (10:17, 18), maar volgde in vrijwilligheid de wil van zijn Vader tot het uiterste (4:34; 5:30; 6:38–40).³ Jezus en zijn Vader zijn immers één (10:30). Een vervolgvraag is of de dood van Jezus, in 6:51c uitgedrukt in het ‘geven van zijn vlees’ (δῶσω ἡ σὰρξ μου), ook gezien kan worden als een plaatsvervangend sterven voor het leven van de wereld.

D.4 Plaatsvervanging

Het begrip ‘plaatsvervanging’ kent geen Grieks of Hebreeuws equivalent en kan daarom niet taalkundig verklaard worden. De vraag of aan de dood van Jezus, zoals weergegeven in 6:51c, de betekenis van een plaatsvervangend offer gegeven kan worden, zal dus aan de tekst ontleend moeten worden en aan de hand van bepaalde soteriologische uitspraken, waaruit een dergelijk plaatsvervangingmotief is af te leiden.⁴ De vraag is dan of 6:51c ook tot de passages gerekend kan worden, waarop het algemene begrip ‘plaatsvervanging’ van toepassing is. Nogal wat geleerden zijn die mening toegedaan⁵, zij het dat niet altijd duidelijk is welke definitie voor het begrip ‘plaatsvervanging’ wordt gehanteerd.⁶ Een nadere begripsbepaling lijkt dus op z’n plaats.

In §B1 en §B2 van hoofdstuk 1 van dit proefschrift hebben wij stilgestaan bij de verzoeningsaspecten voorzover voorkomend in het OT en de LXX en vastgesteld, dat in de oudtestamentische offerdienst de plaatsvervanginggedachte een centrale rol vervult. De cultische plaatsvervanging komt tot uitdrukking in de rituele doding van het offerdier, waarbij door handoplegging en bloedrituelen de schuld van de zondaar wordt afgewenteld.⁷

Evenals in de LXX komt het motief van de plaatsbekleding in het NT en het vierde evangelie vooral tot uitdrukking in de betekenis van een daartoe gerechtigde religieuze middelaar, die het lot van een ander op zich neemt met als doel de goede verhouding van degene, wiens plaats hij inneemt, met God te herstellen. De activiteit van de plaatsvervanger is dus op God gericht en niet op de mens, wiens plaats hij inneemt.⁸ In sterke mate komt dit tot uitdrukking in het gebruik van het voorzetsel ὑπέρ (‘ten gunste van’, ‘in plaats van’⁹). Met name in passages als 10:11,15 (ὑπὲρ τῶν προβάτων), 11:50 cf. 18:14 (ὑπὲρ τοῦ λαοῦ), 11:51v (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους), 15:13 (ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ), 17:19 (ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν) wordt gerefereerd aan de dood van Jezus, waarmee de betekenis van een offer wordt gesuggereerd, zoals in andere bewoordingen ook wordt weergegeven in 3:15v: God had de wereld lief en wilde niets liever, dan dat de wereld behouden zou worden (3:16,17). In Jezus Christus verschaft Hij het middel, waardoor deze wereld behouden zou worden en eeuwig leven zou verwerven.¹⁰ Jezus offerde zijn leven ‘ten bate’ van de mens. De bate (het nut) houdt in, dat de mens door dit zelfoffer van Jezus aan de dood en aan het oordeel ontkomt en eeuwig leven verwerft (5:24). Dus is er tegelijkertijd ook sprake van ‘plaatsvervanging’.

Wat het NT betreft, krijgt met name op het terrein van de systematische theologie de leer van de plaatsvervanging of substitutie¹¹ veel aandacht, waarbij o.a. aan tekstmateriaal uit het NT de leer wordt ontleend, dat Christus door zijn kruisdood onze schuld op zich genomen heeft en voor ons en in onze plaats de straf voor de zonde gedragen heeft, vrijwillig (Mat. 20:28; Mar. 10:45; Ef. 5:2; 1 Tim. 2:6) en naar de wil van God (2 Cor. 5:21; Gal. 3:13; 1 Petr. 3:18).¹² Wanneer we ons beperken tot de uitleg van het Evangelie van Johannes blijkt alras,

⁸ G. Röhser, ‘Stellvertretung IV’, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 7, hrsg. von G. Müller, Berlin 2001: ‘Stellvertretung meint das Erbringen einer Leistung bzw. das Auf-sich Nehmen eines Geschicks durch einen dazu geeigneten religiösen “Mittler” welche der Vertretene nicht in derselben Weise zu erbringen bzw. auf sich zu nehmen vermag wie der Vertreter und welche unmittelbar, d.h. ohne eigene Aktivitäten, der Herstellung oder Wiederherstellung eines intakten Gottesverhältnisses der Vertretenen oder seine In-Beziehung-Setzung mit Gott überhaupt (in der Fürbitte) dienen’ (p.141).

⁹ Bauer 2000, p.1030.

¹⁰ Barrett 1955, p.298; Knöppler 2001, pp.249–252.

¹¹ Scheurs 1995 spreekt ook van ‘plaatsruil’, waarbij Jezus de plaats inneemt van het offer (Rom. 3:25) (pp.16–17).

¹² Zie Berkhof 1990, die spreekt van ‘representatie’, wat zowel *plaatsvervanging* als *schuldoverdracht* inhoudt. Representatie betekent, dat in de kruisdood van Jezus de verbondsvervreemding wordt hersteld (2 Cor. 5:17–20), d.w.z. dat wat onzerzijds de verhouding tussen God en ons blokkeerde, in het licht van zijn volkomen liefde en gehoorzaamheid eenvoudig niet meer meetelt (2 Cor. 5:19). Niemand heeft de macht om de schuld over te dragen. Maar Jezus heeft als verbondsrepresentant blijikbaar de macht om onze schuld over te nemen, ook al blijft het ‘waarom’ en het ‘hoe’ van deze heilsboodschap voor ons verborgen (pp.300–303). Zie ook A. van de Beek, *Jezus Kuriós. De Christologie als hart van de theologie*, 2e druk, Kampen 1998, pp.152, 201, 274. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Deel 2, Göttingen 1991, maakt nog een distictie tussen exclusieve en inclusieve plaatsbekleding. Bij exclusieve plaatsbekleding is de ruimte of plaats die gereserveerd is voor het subject, volledig gevuld door de plaatsbekleder; elke participatie van anderen, met name van diegenen in wier naam wordt opgetreden, is uitgesloten. Inclusieve plaatsbekleding laat die participatie wel toe, ja eist die zelfs (pp.475–483). Zie verder de heldere uiteenzetting van N. Scheurs, ‘Eén voor alle anderen. Plaatsbekleding als metafoer in de soteriologie’, in: *Tijdschrift voor Theologie* 35, 1995, die met betrekking tot de leer van de plaatsbekleding tot een driedeling komt tussen de orthodox-katholieke positie (plaatsbekleding als algemeen-ontologisch principe), de radicaal-reformatorische positie (plaatsbekleding als exclusief christologische categorie) en de meer liberale bemiddelende positie, waarin de eigen menselijke autonomie een rol speelt (pp.3–23). Zie bij Scheurs ook de uitgebreide bibliografie (p.7, voetnoot 10). Zie ook Leene 1998, die de oorzaak voor deze verschillen in visie op de plaatsvervanging vooral ziet in het feit, dat de priesterlijke schrijver meestal niet uitlegt om welke reden een bepaalde cultische handeling moet worden uitgevoerd. Het ‘hoe’ van een cultische handeling weegt hem blijikbaar zwaarder dan het ‘waarom’. Dat Jahweh het ritueel heeft voorgeschreven, is op zich al voldoende reden het nauwkeurig vast te leggen (p.160).

¹ A.W. Pink, *Exposition of the Gospel of John*, Grand Rapids, 11e druk, 1976: ‘To “give” His “flesh” was to offer Himself as a sacrifice, it was to voluntarily lay down His life. Here, then, Christ presents Himself, not only as One who came down from heaven, but as One who had come here to die And His “flesh” He gave in voluntary and vicarious sacrifice “for the life of the world”’ (pp.344–345).

² Zie Schürmann 1958, p.251; Brown 1966, pp.282,291; Bruce 1983, p.158; Ridderbos 1987, Deel 1, p.277; Knöppler 1994, pp.248–252.

³ Vgl. Lindars 1977, die het vrijwillige offer van Jezus ziet als een uiterst morele beslissing (pp.73v).

⁴ Knöppler 2001, p.108; R. Zimmermann, ‘Deuten heisst erzählen und übertragen. Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum ‘Tod Jesu’, in: *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Hrsg. von Jörg Frey u.a., Tübingen 2005, pp.315–355, in het bijzonder p.357.

⁵ Schnackenburg 1971, Deel 2, p.372; Pink 1976, p.345; Guthrie 1981, p.452; Morris 1988, p.60v; Hengel 1989, p.66v; Knöppler 1994, pp.43,201–203; Metzner 2000, p.25,122,131; Frey 2001, p.359; Zimmermann 2004, p.394; Scholtissek 2004, pp.413–439, i.h.b. p.432v; Daartegen De Boer 1996, die het voorzetsel ὑπέρ in 6:51c uitsluitend vertaalt met ‘ten gunste van’ en daarom een plaatsvervangende betekenis niet waarschijnlijk acht (p.233).

⁶ Zie bv. Metzner 2000 (pp.111,129–135) en Zimmermann 2004 (pp.114, 392–396) die vaak zonder enige differentiëring spreken van ‘stellvertretende Sühnetod Jesu’.

⁷ H. Hoping, ‘Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie’, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 118. Band 1996, pp.345–360, in het bijzonder p.350; J. Frey, ‘Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion’, in: idem 2005, p.16.

dat we met een geheel ander taalgebruik te maken hebben. Begrippen als ‘schuld’ (αἰτία) of ‘straf’ (κόλασις) van of voor mensen komen in het Evangelie niet voor, zodat er ook geen sprake kan zijn van het overnemen van schuld door Jezus of het voltrekken van straf aan Jezus voor onze zonden. De aloude satisfactieleer van Anselmus¹, die in de dogmatische discussie al zeer omstreden is², blijkt ver buiten de eigenlijke exegese van het Evangelie van Johannes te staan. Maar wat zegt het Evangelie van Johannes dan wel over plaatsvervanging en in hoeverre speelt de plaatsvervangingstheologie ook een rol in 6:51c?

Volgens Hoving 1996 is duidelijk, dat de plaatsvervangingsgedachte in het NT veelal samengaat met bepaalde soteriologische uitspraken en zo een duidelijk begrensde theologische stand van zaken weergeeft, die er op neerkomt, dat God zelf in zijn mens geworden Zoon de plaats van de aan de dood vervallen zondaar inneemt, waardoor deze van de dood wordt gered. In de theologie is men later treffend van de ‘plaatsverwisseling’ gaan spreken.³ In de plaatsvervanging gaat het dus om twee personen, waarvan er één in doodsgevaar verkeert, waarna de ander zijn plaats inneemt en zijn leven opoffert om de ander van de dood te redden. In hoeverre is deze zienswijze ook toepasbaar op 6:51c?

Van belang is hierbij te onderkennen, dat 6:51 een metafoor is, waarin Jezus’ dood wordt voorgesteld als een offer met als offerdoel het leven van de wereld. Jezus is echter in het geheel niet geofferd als offerande in de tempel of op een altaar, maar is geëxecuteerd door de Romeinse bezettingsmacht. Alleen het lot dat Jezus heeft ondergaan wordt als een offer aangeduid. Wanneer het NT dus van een offer van Jezus spreekt, is er sprake van een oneigenlijke resp. metaforische uitdrukking, die ertoe moet dienen de werkelijkheid van zijn wrede dood beter te begrijpen, met andere woorden: aan deze dood zin te verlenen resp. deze nader te verklaren. Als het NT spreekt over de dood van Jezus als ‘offer’ is dat dus steeds als metafoor bedoeld.⁴

Hetzelfde geldt voor de aankondiging van Jezus in 6:51c, dat Hij zijn vlees zal geven voor het leven der wereld. Het gaat hier niet om het redden van het leven in fysieke zin (ψυχή), zoals in 10:11, maar in soteriologische zin (ζωή). Waar Jezus deze oorspronkelijk niet bij elkaar behorende betekenis domeinen i.c. ‘zijn vlees geven’ (ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου) het ‘voor het leven der wereld’ (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς) met elkaar verbindt, is er sprake van een metaforische koppeling, waarmee Jezus aangeeft, dat Hij zijn leven offert, met als offerdoel dat de wereld daardoor eeuwig leven zal verwerven.

Jezus spreekt in hoofdstuk 6 steeds over het leven, dat Hij geeft als het ware brood uit de hemel (27,33,35,39–40,44,47–48,50–51). Deze verwijzingen naar het eeuwige leven worden vooral zichtbaar in 6:47–50, waar het leven dat Jezus schenkt contrasteert met de dood van de vaders in de woestijn, die het manna aten (6:31v,49,58). In 6:51c neemt de symboliek een nieuwe wending (δέ) en wordt duidelijk, dat het ζωὴ αἰώνιος alleen maar geschenken wordt ten koste van het leven van Jezus. Het leven wordt gegeven door de dood. Wat in 6:51c

wordt toegevoegd is een van de centrale paradoxen van het vierde evangelie: het leven, dat Jezus aan de wereld schenkt is alleen maar te danken aan zijn dood (zie 12:24; 19:34).⁵ Tot het behoeden voor de dood (6:50) en het schenken van eeuwig leven (6:27,51b) is alleen Hij in staat, die zich als ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (6:35,41,48,51a) openbaart en zijn σὰρξ plaatsvervangend in de dood geeft.⁶

Resumerend kan dus gesteld worden, dat het in de metafoor in 6:51c gaat om het plaatsvervangend sterven van Jezus om daarmee de verzoening van de mensheid met God te bewerkstelligen.⁷

D.5 Het zoenoffer in 6:51c

In §B3 en §B4 van Hoofdstuk 1 is eveneens weergegeven wat volgens de nieuwtestamentische schrijvers onder het begrip zoendood moet worden verstaan. Op diverse wijzen en met gebruikmaking van diverse terminologieën hebben schrijvers als Paulus en anderen weergegeven, dat de zoendood van Jezus aan het kruis het middel is, waarmee God mensen reinigt van hun zonden en zich met hen verzoent. Ook de schrijver van de eerste brief van Johannes heeft o.a. gebruikmakend van het begrip ἱλασμός duidelijk gemaakt, dat Jezus door zijn Vader naar de aarde is gezonden om vergeving van zonde te bewerkstelligen door Gods handelen in het verzoenen van de zonde der wereld door middel van het bloed, vergoten bij de dood van Jezus (zie 1 Joh. 1:7,9; 2:1–2; 4:10). Op basis van dit begrippenkader ligt nu de vraag voor in hoeverre er in 6:51c sprake is van een zoenoffer.

Hoewel de hierboven onder D.4 genoemde ὑπὲρ-formuleringen duidelijk in de richting wijzen van een plaatsvervangend offer van Jezus, deel ik de mening van Knöppler, dat aan deze teksten (volgens Knöppler misschien met uitzondering van 17:19), geen verzoenende of cultische betekenis in oudtestamentische of paulinische zin toegekend kan worden.⁸ De vraag of dat ook voor 6:51c geldt geeft aanleiding voor nader onderzoek, juist omdat in dit tekstgedeelte en zijn context het soteriologische aspect zo sterk tot uitdrukking komt in de identificatie van Jezus als bewerker en bron van heil.⁹ Dit heil richt zich op het leven van de wereld (κόσμος). Wat houdt dit in?

Het Johanneïsche begrip κόσμος staat hier voor de van God vervreemde wereld: de wereld, waarin Jezus, als het licht (1:10), als het vleesgeworden Woord (1:14) en als het brood des levens (6:51) is verschenen, maar die Hem niet heeft willen kennen (1:10). Voor deze wereld als domein van het ongeloof, waarin de zonde van het niet-geloven overheerst en waarover de overste der wereld macht uitoefent (12:31; 14:30; 16:11), voor deze in zonde en dood verloren mensheid (3:19, 5:24) heeft Jezus in gehoorzaamheid aan zijn Vader, zijn vlees (σὰρξ) geofferd aan het kruis, vrijwillig (δώσω) en plaatsvervangend (ὑπὲρ), met als doel, dat de van God vervreemde mensheid daardoor zou leven, wat wil zeggen het eeuwige leven

¹ Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden ist*, hrsgb. F.S. Schmitt, Darmstadt 1970. Zie o.a. K.H. Menke, *Stellvertretung Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991, pp.69–72.

² Zie o.a. de uitgebreide studies van o.a. Wiersinga 1971, passim en M. Bieler, *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne*, Freiburg 1996, pp.208–229.

³ Hoving 1996, pp.353v.

⁴ Zimmermann 2005, p.360v.

⁵ Pink 1945, p.345; Schlatter 1960, p.178; Kollmann 1990, p.121; Carson 1992, p.295; Knöppler 1994, pp.201v; Lee 1994, pp.149v; Metzner 2000, pp.25,131; Knöppler 2001, p.251; Zimmermann 2004, p.394.

⁶ Ibid. 1994: ‘Vor dem Tode zu bewahren (V.50) und ζωὴ αἰώνιος zu gewähren (V.27.51b) vermag allein derjenige, der sich als ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (V.35αβ,41b,48,51a) offenbart und seine σὰρξ stellvertretend in den Tod gibt (v.51c)’, p.202.

⁷ Zie o.a. Dietzfelbinger 1997, p.67; Metzner 2000, p.131v; Röhser 2001, p.144, 359; Knöppler 2001, pp.245,249; Frey 2002, pp.214v; idem ‘Stellvertretung’, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Vierte Auflage, Band 7, hrsgb. von H.D. Betz u.a., 2004, p.1709v; Zimmermann 2004, p.394.

⁸ Forestell 1974, p.76; De Boer 1996, pp.232–233; Knöppler 2001, p.251.

⁹ Brown 1966, p.284.

(ζωὴν αἰώνιον) (6:27,40,47,54), zou beërven (3:16), een leven in gemeenschap met Jezus en met de enige waarachtige God, die Hem gezonden heeft (17:3).¹

Dit offer van Jezus was dus gericht tegen de zonde van het ongeloof en de daardoor ontstane crisis in de verhouding tussen God en de mensheid. Het offer was nodig om deze verstoorde relatie en de kloof tussen God en zijn schepping te herstellen (1:10) en zo het oordeel te voorkomen (3:18; 5:24). Het gaat om het herstel van de goede wederzijdse relatie, die verstoord is door onrechtmatige en vijandige handelingen. Jezus Christus is hierbij het subject, die de verzoening door zijn plaatsvervangende zoendood tot stand brengt.² In de betekenis, die wij er in onze onderzoeksvraag (§1C) aan hebben gegeven en op basis van het begrippenkader, weergegeven in §B3 en §B4 van hoofdstuk 1, is het offer van Jezus, waarover 6:51c spreekt, dus een zoenoffer, een offer gebracht om de mens die in duisternis leeft in het licht te brengen en hem in staat te stellen met God in de rechte verhouding te komen en hem volmacht te geven een kind van God te worden (1:12; 3:5,7).³ In 6:51c laat Jezus bovendien zien, dat zijn eigen, plaatsvervangende, zelfopoffering aan het kruis als het levende brood, dat uit de hemel is nedergedaald, de enige redding en dus het enige alternatief is tegenover het oordeel en de dood voor hen, die in de duisternis blijven leven en Jezus afwijzen als de Heiland der wereld (4:42).

Dit heilbrengende handelen van God in zijn Zoon, Jezus Christus, vormt zo de objectieve dimensie van de Johanneïsche soteriologie, waartegenover de subjectieve dimensie van de mens staat, die aangespoord wordt het vlees van de Zoon des Mensen te eten en zijn bloed te drinken. Wat tot nu toe zonder beeldspraak met ‘geloven’ of ‘tot mij komen’ is uitgedrukt (6:35,47) wordt, in aansluiting aan Jezus’ zelf-identificatie als ‘het brood’ ... etc., thans overdrachtelijk: φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου (eten van dit brood) (6:50) genoemd en in 6:57 nog directer: τρώγων (mij eten).⁴ De uitbreiding: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα (wie mijn vlees eet) in 6:56 duidt erop, dat het hier om de totale persoon van Jezus gaat.⁵ De toevoeging, dat het brood, dat Hij zal geven, zijn vlees is, voor het leven van de wereld, is een regelrechte referentie aan Jezus’ offerdood.⁶ De bredere context, zoals hierboven weergegeven, maakt dat duidelijk. Dankzij het kruisoffer van Jezus (6:51c) verwerft de mens, die dit offer aanvaardt, eeuwig leven en zal ten jongste dage door Jezus opgewekt worden (6:54; 5:29).

In tegenstelling tot de meeste andere in het vierde evangelie voorkomende ὑπέρ-formuleeringen wijst het woord ὑπέρ in 6:51 dus duidelijk op het plaatsvervangend, verzoenend sterven van Jezus voor de aan de zonde en dood onderworpen mensheid, die daardoor het eeuwige leven verwerft.⁷ Zijn kruisdood is bedoeld om de zonde van het ongeloof bij de mensheid weg te nemen. Hoewel het woord ἁμαρτία (zonde) niet in 6:51c voorkomt, zoals De Boer terecht opmerkt⁸, laat een nadere analyse van de verschillende in het vers voorkomende thema’s zien, dat het in 6:33 en 6:51c handelt over de wereld (κόσμος), als domein van het ongeloof, waarin de zonde van het niet-geloven overheerst (vgl. 8:23v; 16:8; 17:14,25). Het zoenoffer van Jezus in 6:51c is juist bedoeld om deze zonde van het ongeloof bij de wereld weg te nemen en zo de verzoening tussen God en de mens tot stand te brengen.⁹

D.6 Vers 6:51c en het OT

Een belangrijke vraag is nu in hoeverre 6:51c refereert aan de oudtestamentische offercultus. Zoals we hierboven in §D1 van dit hoofdstuk aangaven, kan op grond van de narratieve tussenvoegsels in 6:4 en 6:59 aangenomen worden, dat Jezus in zijn leerrede in de synagoge van Kafarnaüm geput zal hebben uit de volgens de joodse liturgie voor de paasweek voorgeschreven schriftlezingen uit de paashaggada en zichzelf daarbij gepresenteerd heeft als de vervuller van de betekenis van het Pascha, het feest der joden. Als het ware Paaslam nam hij door zijn zoendood de zonde van het ongeloof weg bij hen die in Hem geloven en schonk Hij hun eeuwig leven (1:29; 3:16; 6:51c). In deze paaspreek, weergegeven in 6:32–59 laat Jezus zijn toehoorders zien hoe het manna plaatsmaakte voor het ware brood, het brood Gods, dat uit de hemel is nedergedaald en dat Hij als zijn vlees gegeven heeft voor het leven der wereld (6: 32,33,51c). Op deze wijze wordt het lijden en sterven van Jezus verbonden met het offeren van het paaslam¹⁰, een offer dat, zo meen ik aangetoond te hebben in §B1 van hoofdstuk 9, duidelijk als een verzoenende handeling kan worden beschouwd.

Het Pascha, als onderdeel van de oudtestamentische en joodse offercultus, neemt zo een centrale plaats in in Jezus’ prediking, waarbij Jezus zichzelf presenteert als het ware Paaslam, dat door zijn kruisdood de verzoening tussen God en de wereld tot stand heeft gebracht. Of, zoals Brown het in een retorische vraag uitdrukt: ‘If the manna theme of the Passover synagogue lectionary and of the Passover haggada lay behind Jesus’ presentation of himself as the bread come down from heaven, would not the themes of flesh and blood have been at home amid the Passover memories of the flesh of the paschal lamb and the blood on the doorpost?’¹¹

In 6:53–58 maakt Jezus duidelijk waar uiteindelijk zijn zoendood toe dient. Blijkens het εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς in 6:52, is het een reactie op de Joden, die onderling een verhitte

¹ Barrett 1955, p.298.

² Hahn 1963, p.60; Scheurs 1995, p.5; Metzner 2000, pp.122,133v,140,153; Scholtissek 2004, p.434; Zimmermann 2004, pp.394–396; Frey 2004, p.434.

³ Hahn 1963, pp.57,60; Brown 1966, appendix 1, p.509; W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, p.392; Guthrie 1981, pp.452v; Metzner 2000, pp.122,131,140,153; Knöppler 2001, p.251.

⁴ Ridderbos 1987, Deel 1, p.273; M.J.J. Menken, ‘John 6:51c-58: Eucharist or Christology?’ in: Culpepper 1997, pp.183–204, i.h.b. vv.190,195.

⁵ Zie Barret 1978, p.300.

⁶ Ibid., p.283.

⁷ Schürmann 1958, p.256; Beasley-Murray 1991, p.41; Menken 1993, pp.9v; Morris 1995, p.331; O. Hofius u.a. (eds.), *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1997, p.67; Knöppler 2001, p.252.

⁸ De Boer 1996, p.232.

⁹ Metzner 2000, pp.122,131,153.

¹⁰ Porter 1994, p.414.

¹¹ Brown 1966, p.290, verwijzend naar Hoskyns 1947, pp.281vv. Zo ook Carson 1991: ‘The connections become complex: the sacrifice of the lamb anticipates Jesus’ death, the Old Testament manna is superseded by the real bread of life, the exodus typologically sets forth the eternal life that delivers us from sin and destruction, the Passover feast is taken over by the Eucharist (both of which point to Jesus and his redemptive cross-work)’ (p.268); Porter 1994, pp.413–414. Verder ook M.J.J. Menken, ‘Die jüdische Feste im Johannesevangelium’, in: Labahn 2004, die van mening is, dat het bij de joodse feesten handelt om een typologische vervulling, die meestal in de tekst besloten ligt. Het heil Gods, dat in de feesten wordt gevierd en daarin wordt vertegenwoordigd, is naar het inzicht van de evangelist een voorafschaduw van het heil, dat God nu in Jezus aanbiedt. Wat in de feesten wordt gevierd, vormt het type, waarvan Jezus het antitype is. Enerzijds is het antitype gelijk aan het type, anderzijds overtreft het antitype het type. Als ‘brood des levens’ is Jezus gelijk aan het manna, maar tegelijk overstijgt Hij dit beeld, daar het manna slechts het fysieke leven geeft, maar Jezus het eeuwige leven (6:48–50,58). Zo preludeert het tweede Pascha in 6:4 op het laatste Pascha als Jezus zijn leven zal geven voor het leven van de wereld (6:51c) (pp.278,285). Citaat: ‘In dieser Weise wird das in den Festen vermittelte Heil vom johanneischen Jesus überboten; das gilt ebenfalls für die von Mose erhöhte Schlange, für die Gabe des Manna und den Durchzug durch das Schilfmeer, für das Wasser aus dem Felsen und das Licht des Laubhüttenfestes, für den Tempel und für das Passalam’ (p.285).

discussie voerden (ἐμάχοντο) over de absurditeit van Jezus' oproep om zijn vlees te eten.¹ Het betreft een typisch Johannëisch misverstand. De reactie van Jezus is primair gericht tot de Joden die, zo lijkt uit het voorgaande, deel uitmaakten van de menigte, die van het begin af aan Jezus volgde (6:24–26) vanuit de woestijn tot in de synagoge van Kafarnaüm en voortdurend worstelde met de boodschap, die Jezus hun verkondigde. Hoewel zij niet in Jezus geloofden (6:36), was er bij hen toch sprake van een *embryonic discipleship*.² Velen van hen konden echter uiteindelijk de stap tot het geloof niet zetten en haakten af (6:66).³

De boodschap van Jezus in 6:53–58 is bedoeld de menigte tot een beter begrip te brengen van de symboliek van het 'eten van zijn vlees'. Vol gezag (ἀμὴν ἀμήν)⁴ dringt Hij er in 6:53 bij hen op aan, zijn vlees te eten en zijn bloed te drinken, een passage, die nogal wat geleerden, mijns inziens, onterecht zien als een verwijzing naar het Avondmaal. Door zijn vlees te eten en zijn bloed te drinken verwerft men het eeuwige leven (6:54). Dat eeuwige leven verkrijgt men niet door aan het Avondmaal deel te nemen, zoals Morris terecht opmerkt⁵, maar door in Jezus te geloven als de gezondene van zijn Vader en in Hem te blijven, zoals Hij in de gelovige blijft (6:56).⁶ Door zichzelf te introduceren als de Zoon des Mensen, sprekend over het eten van zijn vlees (σάρξ), dringt Jezus er bij de Joden op aan, dat zij in geloof aanvaarden, dat Hij zich voor hen heeft overgegeven in de dood (6:51c) en dat zij Hem als hun verlosser voortdurend zullen toe-eigenen (τρώγων)⁷ (6:54,56,57,58) als het uit de hemel neergedaalde, ware brood en zo eeuwig leven zullen beërven (6:33,54,58).

¹ Het voegwoord οὖν (dan) fungeert hier evenals in 6:60,67 als voortgangsteken in een verhaal en dient in dit geval om aan te geven, dat het een antwoord is op het voorgaande, zoals bv. in 4:6,48 (Bauer 2000, pp.736–737).

² Lee 1994, p.154.

³ Ibid., p.154.

⁴ Dit is de vierde keer, dat Jezus het ἀμὴν ἀμήν in dit hoofdstuk gebruikt, te weten: 6:26,32,47 en 53.

⁵ Morris 1995, p.333, Ridderbos 1987, Deel 1, pp.279v. Barrett (1978) ziet het als een fundamentele fout aan te nemen, dat Jezus of de evangelist het brood en wijn als een soort medicijn zouden beschouwen, die onsterfelijkheid bewerkstelligen door quasimagische middelen (p.297).

⁶ Zie ook Ridderbos 1987, Deel 1, die alle geforceerde uitwegen en ingrepen, die het gevolg zijn van de sacramentele interpretatie van deze perikoop, afwijst en het Calvijn en Augustinus nazegt, dat Jezus met het 'eten en drinken van zijn vlees en bloed' in 6:54 niet duidt op het met de lichamelijke mond eten en drinken van het Avondmaal, maar het zich gelovig toe-eigenen van Jezus' zelfovergave in de dood met 'de mond van het geloof' (pp.276,281v).

⁷ Volgens Bauer 2000 gebruikt de evangelist in plaats van het woord ἐσθίειν (eten) het woord τρώγειν (kauwen) om iedere tendens weg te nemen om dit begrip volledig te 'vergeestelijken', zodat niets lichamelijks overblijft (p.1019). Morris spreekt van een 'zich voortdurend toe-eigenen', het door Hem de gehele dag gevoed worden in het geloof, zoals wilde dieren de hele dag met eten bezig zijn (Morris 1995, p.335, voetmoot 136).

⁸ J.D.G. Dunn, 'John vi – a Eucharistic Discourse?', in: *New Testament Studies* 17 (1970–1971), p.331. Een boodschap ook, die de kritische lezer pas zal kunnen begrijpen, als hij het hele verhaal heeft gelezen en heeft kunnen vaststellen, wat bv. de mysteries beschreven in 13:31–32 en 19:25–37 precies inhouden (Moloney in: Culpepper 1997, p.148).

⁹ Deze overgang van een joodse paaslam-haggada naar een christelijke paaslam-haggada vormt in wezen de basis voor het ontstaan van de vroegchristelijke gemeente, waar het paasfeest nog lang werd gevierd volgens de joodse liturgie (Gärtner 1959, pp.29–38; Ziener 1959, pp.270–274; Brown 1966, p.290).

¹⁰ Brown 1966, p.265; Beasley-Murray 1987, p.88.

¹¹ Lee 1994, pp.150v.

¹² Zie De Boer 1996, pp.235v, die het mogelijk acht, dat de eucharistische taal hier is gebezigd voor een nieuwe kwestie, een vorm van discipelschap, waarbij het niet alleen gaat om het geloof in Jezus als de Zoon van God, die van boven is gezonden in de wereld, maar ook om dat geloof te doorleven in een concrete vorm van discipelschap, die zou kunnen leiden of waarschijnlijk zal leiden tot een gewelddadige dood, net als die van Jezus. 'Eten' betekent niet langer alleen maar 'geloven', maar ook 'zijn leven inzetten' voor Jezus en elkaar (c.f. 13:37 en 15:13). Zie ook F.J. Moore, 'Eating the Flesh and Drinking the Blood. A Reconsideration', in: *Anglican Theological Review*, vol.48, 1966, pp.70–75, die de vreemde uitspraak in 6:53,56,57 over het eten van het vlees van Jezus vergelijkt met de oudtestamentische

D.7 De harde rede

Voor de joden was het paasfeest het meest karakteristieke feest, waarin zij de voor hen zo belangrijke gebeurtenissen uit het verleden herdachten, maar dat hun ook de grond gaf voor een hoop op een bevrijding en de komst van een bevrijder in deze tijd. Zij dachten ook aan de beloften hun gedaan in Deut. 18:18, waar de komst van 'een profeet, zoals Mozes' wordt aangekondigd. Het was voor de Joden echter een onmogelijke stap om Jezus als die bevrijder en als Koning te zien. De boodschap van Jezus, uitgesproken in de synagoge van Kafarnaüm, was daarom inderdaad een harde boodschap, want ze vroeg van de samengestroomde joodse toehoorders niet alleen te geloven in zijn vleeswording, maar ook in zijn zoendood aan het kruis. Een boodschap, die haar vervulling zou vinden als Jezus zou worden verhoogd aan het kruis, zou opstaan, opvaren ten hemel en de levendmakende Geest zou worden uitgestort (6:62).⁸

Daarom werd van de Joden, verzameld in de synagoge, verwacht, dat zij de viering van het paasfeest, volgens de regels vastgelegd in de Pascha-haggada, zouden betrekken op Jezus' bediening, die zichzelf zou geven als zoenoffer voor het leven van de wereld (6:51c). Het was een stap te ver, die de meeste van Jezus' discipelen niet konden zetten, omdat het in wezen zou betekenen, dat zij de joodse Pascha-haggada, die hun lief was, voortaan zouden moeten gaan lezen als een soort christelijke Pascha-haggada, waarin de oudtestamentische teksten nog slechts als een typologie zouden fungeren voor de waarheid en werkelijkheid, die uiteindelijk in Jezus van Nazareth, de Zoon des Mensen, waren geopenbaard.⁹ Niettemin vraagt Jezus hun deze stap te zetten, zonder morren en zonder aanstoot (6:61–62). Het verwerven van het eeuwige leven voor hen hangt er immers vanaf (6:40,53–58). Velen konden dat echter niet opbrengen en gingen verder hun eigen weg (6:66). Voor hen geen hoop op een tweede exodus.¹⁰

Jezus' zelfopenbaring in 6:51c leidt tot een negatieve reactie bij de Joden, die onderling beginnen te redetwisten (6:52). Hun bezwaar richt zich met name tegen de link, die Jezus legt tussen de gave van het brood en het geven van zijn vlees. Er is duidelijk sprake van een escalatie, want het misverstand bij de joden verdiept zich. Ze leggen de uitspraak van Jezus letterlijk uit: Πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα [αὐτοῦ] φαγεῖν; (Hoe kan deze ons zijn vlees te eten geven?)¹¹ Het antwoord van Jezus lijkt in eerste instantie de vijandschap van de Joden aan te wakkeren. Zijn intentie is echter de Joden ertoe aan te zetten de symboliek van het 'eten van zijn vlees' aan te voelen en te begrijpen. Hij die voedt wordt nu het voedsel ten eeuwige leven.

Uit de woorden van Jezus in 6:51c–58 en uit de context valt af te leiden, dat Jezus zijn sterven voor het leven der wereld ziet als het belangrijkste werk, dat de Vader Hem heeft opgedragen te volbrengen. Eten van zijn vlees en drinken van zijn bloed of het eten van Jezus zelf (ὁ τρώγων με), zoals 6:57c beschrijft, is geloven dat God in de gewelddadige dood van Jezus het leven van de wereld heeft willen redden.¹² Met de partikels καὶ ... δέ in 6:51c geeft

gewoonte om het woord 'eten' te gebruiken voor het in zich opnemen van woorden of voor het overnemen van ideeën en principes (zie o.a. Deut. 8:3; Jer. 15:16; Ez. 3:3). In 6:48–59 zou het dan vooral gaan om het bewaren van Jezus' woorden (14:24) en het 'blijven' (μένειν) in zijn woorden (15:7). Want het vlees doet geen nut; de woorden van Jezus zijn geest en zijn leven (6:63). Het eten van het vlees van Jezus is dus, volgens Moore, synoniem met het blijven in Christus. Het lijkt mij dat deze uitleg goed aansluit bij de hierboven genoemde, meer soteriologische, uitleg. Immers het al of niet 'blijven' in Jezus heeft alles te maken met leven of dood (15:5,6) en het ware discipelschap (15:7). Zie ook Schürmann 1958, die in een aansprekende analyse van 6:26–58 laat zien hoe 6:51c als het ware de sleutel vormt in de exegese van dit verhaal over het brood des levens (pp.244–262). Zie verder ook Menken 1997, p.201.

de evangelist aan, dat hier sprake is van een toelichting op het voorgaande, i.c. de beeldspraak van 6:26–51b, waarin Jezus zich als de uit de hemel neergedaalde openbaart (6:32,33,41v). Door de verrassende introductie van het ‘incarnatorische σάρξ-begrip’ vormt 6:51c als het ware een samenvatting van de beeldspraak uit 6:26–51b, wat dan ook de uitspraak wettigt, dat dit ‘vlees’ in de dood weggegeven moest worden tot heil van de wereld. De verzen 3:13–14 en 6:51c sluiten wat dat betreft nauw op elkaar aan. Ook wanneer we 6:33 en 6:51c op elkaar betrekken is duidelijk, dat de gedachte over de dood van Jezus zo de laatste consequentie is van de incarnatiegedachte.¹ De aanstootgevende realiteit van de vleeswording openbaart zich bij Johannes direct in de dood van Jezus.²

In 6:29,40 en 47 wordt een relatie gelegd tussen de werken van Jezus en het geloof van de joden. Jezus had met het doen van zijn tekenen slechts één doel voor ogen, nl. dat zij, die getuige zijn van de tekenen, gaan inzien, dat God in Jezus’ komst op aarde en in de werken, die Hij verricht heeft de verstoorde relatie tussen God en de mensheid heeft willen herstellen, het oordeel heeft willen afwenden en hun eeuwig leven heeft willen schenken. Deze doelstelling komen we al tegen in verzen als 3:15,36; 5:21; 6:33,47 en ten slotte geconcretiseerd in 20:31. Het blijkt, dat de term ‘eeuwig leven’ bij Johannes het meest karakteristieke woord is voor redding, waarbij het niet gaat om een kwaliteit, een bepaalde status, waarin Jezus mensen kan brengen, maar om Jezus zelf (11:25, 14:6). Jezus bewerkstelligt niet het heil, Hij is het heil.³ Het belangrijkste doel van Jezus’ heilswerk op aarde was zijn sterven voor het leven der wereld (3:16; 6:51,54). Het misverstand bij de joden over deze indringende uitspraak is overduidelijk. Hoe kan deze ons zijn vlees te eten geven? Jezus breidt zijn heilsboodschap uit: ‘Voorwaar, voorwaar, ik zeg u tenzij gij het vlees van de Zoon des Mensen eet en zijn bloed drinkt, hebt gij geen leven in uzelf. Wie mijn vlees eet en mijn bloed drinkt, heeft eeuwig leven en Ik zal hem opwekken ten jongste dage.’ Het gaat nu niet meer alleen om het geloof in de persoon van Jezus, om zijn vlees en bloed, zoals in de ondervragingsepisode, maar om de reddende werking van zijn dood. Dat de Joden tegen deze boodschap van Jezus bezwaar maken staat buiten kijf.

Dat blijkt wel uit Scène 4 (6:60–66), waarin zichtbaar wordt hoe de volgelingen van Jezus tegen deze boodschap van Jezus bezwaar maken. Maar het zijn ook de vele (πολλοί) volgelingen van Jezus buiten de synagoge, die aanstoot (σκανδαλίζει) nemen aan deze, wat zij noemen harde (σκληρός) boodschap (6:60). Het is een reden om af te haken (6:66). Het zijn de twaalf discipelen die overblijven, namens wie Petrus, daartoe min of meer uitgenodigd, zijn geloof in Jezus als de Heilige Gods uitspreekt (6:67–69).

¹ Schürmann 1958, pp.250–257. Zie ook H. Weder, ‘Die Menschwerdung Gottes: Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh. 6’, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 82 (1985), pp.325–360, i.h.b. pp.352–55.

² Schürmann 1958, p.256. Zo ook Ridderbos 1987, Deel 1, pp.276–277v, die zijn uitleg, dat 6:51c refereert aan Jezus’ zelfovergave in de dood mede ontleent aan Bultmann 1950: ‘Wenn das Fleisch als das für das Leben der Welt gegebene bezeichnet wird, so ist zweifellos an Jesu Hingabe in den Tod gedacht, der ja nach urchristlicher Anschauung ein Tod ὑπέρ ... ist’ (p.175).

³ Fortna 1973, p.40.

⁴ Deze passage is vergelijkbaar met het verhaal van Ruth, die tijdens de gersteoogst uit de handen van Boaz geroosterd gerstebrood ontving. Zij werd verzadigd en hield zoveel over, dat ze haar schoonmoeder Naomi daarin nog kon laten delen (Ruth 2:14,18). Hetzelfde geldt voor het verhaal in 2 Kon. 4:42–44, waar Eliza, de man Gods, met twintig gerstebroden en wat vers koren een menigte van honderd man liet voeden en er nog van overhield. Deze gebeurtenissen zijn stuk voor stuk voorbeelden van de overvloedige rijkdom van Gods genade. Hoe overvloedig Gods genade ook is, Hij heeft altijd genoeg en ook nog over voor anderen (Vgl. Bruce 1983, p.145).

D.8 Samenvatting

In hoofdstuk 6 handelt het om de identiteit van Jezus, beschreven in mozaïsche termen. Dat begint al met het wonder van de spijziging van de vijfduizend, waarin de overvloed van Gods heerlijkheid valt te ontdekken in de twaalf korven met de brokken van vijf gerstebroden, die overbleven nadat ieder verzadigd was (6:13).⁴ Na dit wonder van de spijziging van de vijfduizend raakt Jezus met de schare in gesprek en presenteert zichzelf aan de hand van het oudtestamentische mannaverhaal als het ware brood Gods, dat uit de hemel is neergedaald, als het brood des levens, dat leven schenkt aan wie ervan eet (6:33,48–51).

Uit wat de verteller ons in de verzen 6:4 en 6:59 meedeelt valt echter af te leiden, dat het de geïmpliceerde schrijver van het Evangelie om meer ging dan deze op zichzelf theologisch adequate interpretatie van Jezus’ boodschap en onderwijzing. Alles wijst erop, dat de geïmpliceerde schrijver door deze beide narratieve terzijdes de geïmpliceerde lezers een bepaalde gedachterichting heeft willen wijzen, waarin de paasgedachte centraal staat. Met andere onderzoekers van dit hoofdstuk ben ik daarom tot de conclusie gekomen, dat Jezus al lerende in de synagoge van Kafarnaüm in de paastijd, met de joodse paasliturgie in de hand, een paasboodschap heeft uitgesproken, die bij zijn toehoorders tamelijk hard overkwam, wat voor velen van hen aanleiding was Jezus te verlaten en hun eigen weg te gaan.

In deze paasboodschap heeft Jezus zichzelf gepresenteerd als de vervuller van het Pascha, het feest der joden. Met name in de sleuteltekst 6:51c vereenzelvigt Jezus zich als het ware Paaslam, dat als sterfelijk mens zijn vlees (σάρξ) zou offeren aan het kruis, vrijwillig (δῶσω) en plaatsvervangend (ὑπέρ), met als doel, dat de van God vervreemde mensheid (κόσμος) daardoor zou leven, dat wil zeggen het eeuwige leven (ζωὴν αἰώνιον) (6:27,40,47,54) zou beërven (3:16). Door zijn zoendood zou Jezus de zonde van het ongeloof wegnemen bij hen die in Hem zouden geloven en hun eeuwig leven schenken (1:29; 3:16; 6:51c). Zo verbindt Jezus zijn lijden en sterven aan het kruis van Golgotha aan de offerande van het paaslam, een offer dat, zo leert de ontwikkeling en de viering van het paasfeest in het OT ons, als een duidelijk verzoenende handeling kan worden beschouwd. Het offer van Jezus was een zoenoffer, gebracht om de mens die in duisternis leeft in het licht te brengen en hem in staat te stellen met God in de rechte verhouding te komen en hem volmacht te geven een kind van God te worden (1:12; 3:5,7).

Bij het bestuderen van zowel 1:29 als 6:51c ben ik tot de verrassende ontdekking gekomen, dat deze passages qua inhoud en betekenis dicht bij elkaar liggen en vrijwel als parallelteksten gezien kunnen worden. Zowel uit de mond van Johannes de Doper als uit de mond van Jezus heeft de evangelist dezelfde boodschap opgetekend, nl., dat Jezus als het ware Paaslam Gods zijn leven als zoenoffer heeft gegeven om de zonde der wereld weg te nemen en de mensheid eeuwig leven te schenken.⁵ Ontegenzeggelijk is hiermee het sterk kruistheologische en verzoeningstheologische karakter van hoofdstuk 6 bepaald met als centrale gedachte de voor de volgelingen van Jezus toch wel moeilijk te aanvaarden boodschap, uitgesproken tijdens de Paschaviering in de synagoge van Kafarnaüm, dat Jezus als het ware paaslam zijn leven zou geven voor het leven der wereld. Een harde boodschap, zeker, een boodschap,

⁵ Bernard 1928, vol.1, p.208; Bruce 1983, p.158; Carson 1992, p.295; Porter 1994, p.414; Knöppler 1994, pp.201–203; Green 1997, p.162; Metzner 2000, p.153v,157; Knöppler 2001, p.245v. Zie ook Brown 1966: ‘At the beginning of the Gospel we heard Jesus acclaimed as the Passover Lamb who takes away the world’s sin (1:29); now in the context of a discourse set at Passover time we hear that Jesus gives his flesh for the life of the world’, p.291.

waarin Jezus zijn toehoorders en volgelingen voor de keus stelt: verzoening en eeuwig leven of vervreemding en oordeel.

E De voetwassing (13:1–20)

Hoofdstuk 13 van het Evangelie van Johannes wordt beheerst door de tegenstelling tussen de kennis, die Jezus heeft en de activiteiten die daaruit voortvloeien en het gebrek aan kennis van de discipelen en in het bijzonder Petrus en Judas, wat rampzalige gevolgen heeft en leidt tot ontkenning en verraad. Deze tegenstelling beheerst de plot. Het is aan de lezer dit alles te vermijden door scherpzinniger te zijn en meer open te staan voor Jezus' openbaring dan de discipelen.¹

In dit hoofdstuk treffen we Jezus en zijn discipelen aan op een niet nader beschreven plaats, waar zij met elkaar de maaltijd houden. Alvorens de gebeurtenissen tijdens de maaltijd te beschrijven, heeft de verteller voor de lezer enkele korte mededelingen. De maaltijd vond plaats vóór Pasen. Volgens zeer veel schrijvers is deze mededeling van de verteller niet louter bedoeld als tijdsaanduiding, maar heeft de geïmpliceerde schrijver daarmee duidelijk theologische en thematische bedoelingen, nl. om daarmee te bereiken, dat het sterven van Jezus en het slachten van de paaslammeren ter voorbereiding van het paasfeest, op hetzelfde tijdstip, nl. op 15 Nisan, zouden plaatsvinden.² Volgen de synoptici stierf Jezus op de dag na de avond, waarop de paasmaaltijd plaatsvond, dus op 15 Nisan. Volgens de mededeling van de verteller in 13:1 was dat één dag eerder, op 14 Nisan en wel op het uur, waarop de paaslammeren werden geslacht. De symbolische duiding van het sterven van Jezus als het ware Paaslam ligt dan voor de hand.³ Het afscheidsmaal van Jezus met zijn discipelen in het vierde evangelie is dus geen paasmaal, zoals beschreven door de synoptici.⁴

Vervolgens geeft de verteller ons enig inzicht in Jezus' diepere gedachten en gevoelens van dat moment, als hij ons meedeelt, dat Jezus zich ervan bewust was, dat dit zijn afscheidsmaal zou zijn en dat de ure was gekomen, dat Hij de wereld zou verlaten (μεταβῆ) (i.c. sterven) om terug te keren naar zijn Vader.⁵ Daarna beschrijft Jezus, volgens de verteller, het uur van Jezus' kruisdood, als een daad van liefde (ἀγάπη) en verbindt daarmee het kruis aan de voetwassing. Zowel in de voetwassing als in de dood van Jezus openbaart zich de oneindige liefde van de geïncarneerde.⁶ De dood van Jezus is niet louter een terugkeer naar zijn Vader, maar betreft de finale (εἰς τέλος) en complete daad van liefde van de Zoon van God voor hen, die Hij uit de wereld bijeengebracht heeft, zijn eigen discipelen. Die liefde krijgt haar uiteindelijke uitdrukking in Jezus' dood voor de redding van de wereld, als Hij het τετέλεσται (Het is volbracht!) uitspreekt (19:30).⁷ Door de daad van Jezus in de voetwassing worden de discipelen in het daardoor verzinnebeelde kruisgebeuren betrokken.⁸

Na dit voorwoord, waarin al enigermate op de diepere achtergronden van het verhaal van het pedilavium wordt ingegaan, volgt vanaf 13:2 het eigenlijke plot, waarin behalve Jezus en de discipelen, de duivel, Judas, Petrus en de geliefde discipel als aparte personages figureren.⁹ In dit verhaal van de voetwassing valt een veelheid aan symboliek op verschillende niveaus van de tekst te onderscheiden.¹⁰ Daarbij is het tekstgedeelte 13:4–10 vooral soteriologisch bedoeld en het vervolg (13:12–15) meer verklarend en bedoeld als voorbeeld voor Jezus' discipelen.¹¹

In 13:4 deelt de verteller ons mede, dat Jezus opstaat van de maaltijd, zijn klederen aflegt, een linnen doek neemt en zich daarmee omgordt. Daarna doet Hij water¹² in het bekken en begint de voeten van de discipelen te wassen en af te drogen met de doek, waarmee Hij omgord is (13:2–5). Een opvallend woordgebruik met veel symboliek. De verteller gebruikt in 13:4 dezelfde werkwoordvormen τίθημι (afleggen) en λαμβάνω (aandoen), die Jezus gebruikte in 10:11,15,17,18 voor het afleggen en weer nemen van zijn leven. Mogelijk gebruikt de evangelist deze termen als een indirecte toespeling op het vrijwillig neerleggen door Jezus van zijn leven aan het kruis en het weer opnemen bij zijn opstanding.¹³

¹ R.A. Culpepper, 'The Johannine *Hypodeigma*: A Reading of John 13', in: *The Fourth Gospel from a Literary Perspective*, *Semeia* 53, idem a.o. eds., Atlanta 1991, pp.133–152, i.h.b. p.133v,147.

² Ziener 1959, pp.263–274, i.h.b. p.265; Brown 1970, p.556; Bruce 1983, p.279; Culpepper 1983, p.198; Kohler 1987, p.199; Beasley-Murray 1987, p.224; Davies 1992, p.47; Carson 1992, p.456; Porter 1994, p.405v; Tovey 1997, p.239; Baarlink 1998, pp.62–66.

³ Schnackenburg 1975, Beutler, *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*. Hrgb. von Karl Kertelge, Freiburg 1976, p.192; Deel 4, p.16; Kohler 1987, p.199; Carson 1992, p.456; Porter 1994, pp.416v; Baarlink 1998, pp.62–64; H.J. Klauck, 'Geschrieben, erfüllt, vollendet: die Schriftzitate in der Johannespassion', in: Labahn 2004, pp.140–157, in het bijzonder p.154. Zie ook Beasley-Murray 1987, die het verschil in datum tussen de synoptici en Johannes van secundair belang acht, in aanmerking genomen, dat zowel de synoptische evangeliën als het Evangelie van Johannes op gelijke wijze de relatie tussen de dood van Jezus en Pasen laten zien en dat het vierde evangelie z'n vervulling vindt in het offer van het Lam Gods, geslacht als Gods Paaslam (p.225). Zie verder Kohler 1987: 'Von dieser Interpretation her fällt dann auch Licht auf das Täuferwort vom Lamm Gottes (1:29), dass die Sünde der Welt aufhebt. Dieses Wort bildet, an die christliche Tradition von der stellvertretenden Sühne anknüpfend, mit 19,14.33.36 die Klammer des Kreuzweges Jesu' (p.199).

⁴ Barrett 1955, p.435; A.M. Hunter, *The Gospel According to John*, Cambridge 1965, p.135; De Boer 1996, p.284. Volgens B.W. Bacon, 'The Sacrament of Footwashing', in: *The Expository Times*, vol.43 (okt. 1931 – sept. 1932) is hier sprake van de zogenaamde kiddush van Pasen en dus niet de paaslammaaltijd zelf (pp.218–230). Porter 1994 ziet het afscheidsmaal van Jezus als een maal vol met talrijke paaslamelementen (p.416).

⁵ Volgens Culpepper 1983 is door de schrijver aan de verteller de rol toebedeeld om de afscheidswaarden van Jezus en het lopende verhaal nauw aan elkaar te verbinden. Dat blijkt o.a. uit het feit, dat in het afscheidsdiscours van Jezus en in wezen in het hele Evangelie sprake is van een opmerkelijke uniformiteit in het idioom van Jezus en de verteller met daarin dezelfde thema's en dezelfde sleutelwoorden. De parallelteksten 12:23 en 13:1 zijn daar een opvallend voorbeeld van (pp.22,40).

⁶ Schnelle 1991, p.137.

⁷ Hoskyns 1947, pp.435v; Dunn 1970, pp.247–252; Brown 1970, p.550; Schnackenburg 1975, Deel 3, p.17; Schneider 1976, p.242; Culpepper 1991, p.136; Bauer 2000, p.998, 976, 242. Zie ook R.B. Edwards, 'The Christological Basis of the Johannine Footwashing', in: Green 1994, pp.367–383, die pleit voor een vertaling van εἰς τέλος met zowel: 'volledig' als 'uiteindelijk', overeenkomstig Jezus' laatste uitroep: τετέλεσται (Het is volbracht!) in 19:30 (p.372, voetnoot 13).

⁸ Schnackenburg 1971, Deel 3, p.24; Kohler 1987, p.216; Knöppler 1994, p.105.

⁹ Vers 13:2 vertoont nogal wat tekstkritische problemen, door Culpepper 1983 (p.24, voetnoot 25) overzichtelijk gerangschikt en vervolgens door Barrett 1955, p.439 geanalyseerd. Voorkeur verdient: καὶ δείπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἥδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου (En onder de maaltijd, toen de duivel reeds Judas, Simons' zoon Iskariot, in het hart had gegeven Hem te verraden ...).

¹⁰ Zie Edwards 1994, die waarschuwt voor het risico, dat zich kan voordoen bij het verklaren van het voor Johannes zo kenmerkende taalgebruik vol toespelingen, dat men óf de onderliggende symbolische betekenis mist óf dat men in de tekst meer leest dan de schrijver heeft bedoeld (p.367). Niettemin gaat Edwards zelf heel ver in het interpreteren van met name het tekstmateriaal behorende bij het verhaal van de voetwassing.

¹¹ De Boer 1996, p.284.

¹² De Boer 1996 vermoedt, dat het water, dat Jezus gebruikt (13:5) het reinigende bloed symboliseert, dat Jezus op het punt staat te vergieten en gezien vanuit de situatie van na Pasen in zijn dood vergoten heeft (pp.283,284).

¹³ Hoskyns 1947, p.437; Hunter 1965, pp.134v; Ridderbos 1992, deel II, p.100. Edwards 1994, signaleert, dat in de oude wereld aan kledingstukken vaak een bepaalde symbolische betekenis wordt toegekend, waarbij het aantrekken van kledingstukken vaak als symbool geldt voor een nieuwe status, zowel sociaal als geestelijk (zie bv. Luk. 15:22: het verhaal van de verloren zoon); Ex. 29:5–9 (de priesterwijding van Aäron en zijn zonen); Gal. 3:27; 1 Cor. 15:53–54; 2 Cor. 5:2,4 (p.373). Dunn 1970 waarschuwt er echter voor de taal van Johannes niet te zwaar te belasten met excessieve betekenissen (p.248). Lindars 1972, acht deze exegese, ondank het feit, dat de evangelist hier dezelfde woorden gebruikt: 'fancifull'. Jezus legt zijn kleren af als een slaaf (p.450).

Ook het begrip διαζώννυμι (omgorden) in 13:4 kan symbolisch worden begrepen in de zin van het zich voorbereiden op een slavendienst (Luk. 12:37; 17:8; 1 Petr.5:5), een daad passend bij de nederige status van een slaaf. Zo symboliseert Jezus zijn bereidheid om zich dienstbaar te maken aan anderen door hier de voeten van zijn discipelen te wassen, maar ook straks in zijn daad van vernedering, als hij zijn leven geeft aan het kruis, wat ook een straf is die vooral werd toegepast bij slaven, verraders en bandieten.¹

Behalve als een daad van nederigheid is de voetwassing ook te beschouwen als een daad, waarin de reinigende kracht van Jezus' dood tot uitdrukking wordt gebracht. Het openingsvers van dit hoofdstuk refereert aan het 'uur' van Jezus sterven, zijn liefde voor de zijnen en maakt in 13:10 een toespeling op het reinigend effect van Jezus' handelen.² Dit komt met name ook tot uitdrukking in het gebruik van de woorden ὕδωρ (water) in 13:5 en het woord καθαρός (rein), dat driemaal voorkomt in 13:10,11, woorden met een duidelijk symbolische achtergrond, refererend aan het bloed, dat Jezus zal vergieten bij zijn naderende dood (cf. 19:34b) en dat Jezus' volgelingen zou reinigen van de zonde (vgl. 1 Joh. 1:7).³

Het verhaal van de voetwassing neemt zo zijn plaats in in de lange reeks van metaforen, die de evangelist beschrijft, zoals het verhoogd worden van de bronzen slang (3:14), het geven van zijn vlees voor het leven van de wereld (6:51c), het uitgieten van het water des levens (7:37), het neerleggen van zijn leven voor zijn schapen (10:12,18) en de graankorrel, die moet sterven om vrucht voort te brengen (12:24). Deze metaforen schilderen niet alleen Jezus' dood, maar ook het heil, dat hieruit voortvloeit. Ook met het wassen van de voeten van zijn discipelen, handelt Jezus vanuit deze heilsgedachte. Zijn offerdood wast hen schoon en reinigt hen van hun zonden.⁴

In de voetwassing wordt zichtbaar dat de discipelen van Jezus eeuwig leven kunnen verwerven door de reddende offerdood van Jezus aan het kruis.⁵ Deze betekenis komt vooral tot uitdrukking in de dialoog, die Jezus heeft met Petrus, die in eerste instantie weigert zijn voeten door Jezus te laten wassen (13:6–10). Hij doorziet de diepere bedoelingen van Jezus' handelen niet en vertegenwoordigt zo het geloof zonder begrip.⁶ Voor Petrus geldt slechts dat het sociaal gezien niet gepast is, dat Jezus zich zo vernedert. In reactie op de heftige uitroep van Petrus: οὐ μὴ νύψῃς μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα ('Gij zult mijn voeten niet wassen in eeuwigheid!')⁷ wijst Jezus Petrus erop, dat hij later, dus nadat Jezus zijn opdracht heeft vervuld en is teruggekeerd tot de Vader, wel zou begrijpen, wat Hij aan het doen was (13:7). De ware betekenis van de voetwassing zou Petrus pas in Jezus' dood en opstanding duidelijk worden (vgl. 2:22; 12:16) en door wat de Geest hem later zou leren en te binnen

brengen (14:26; 16:13). De daad van de voetwassing kan daarom niet begrepen worden los van Jezus' dood aan het kruis.⁸

Jezus' reactie is opnieuw rijk aan symboliek en vormt een ernstige waarschuwing aan het adres van Petrus:

13:8 Ἐὰν μὴ νύψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ.
Indien ik u niet was, hebt gij geen deel aan mij.

Het ἐὰν μὴ gevolgd door een aoristus (νύψω) is typisch Johanneïsch. Een negatief geformuleerde zinsnede geldt als voorwaarde om vast te houden aan de werkelijkheid, die uit de handeling van de voetwassing resulteert. Om deel te hebben aan Jezus is nodig dat men door Hem gewassen wordt. De nadruk ligt hier op Jezus' handelen. Het gaat niet om het gewassen zijn op zichzelf, maar om het feit, dat Jezus zelf deze heilsdaad verricht.⁹ Wat wordt hier bedoeld met: ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ?

Letterlijk betekent deze zinsnede hier: 'een aandeel hebben in' of ook 'een plaats hebben bij iemand'.¹⁰ Het woord μέρος of μέρος wordt in de LXX gebruikt als vertaling van het Hebreeuwse woord *hēleq*, dat het door God aan Israël gegeven erfdeel weergeeft. Alle stammen van Israël, behalve Levi zouden hun erfdeel hebben in het beloofde land, als erfdeel van God (Num. 18:20; Deut. 12:12; 14:27). Zie ook Ps. 16:5; 73:26 (μέρος). In het Nieuwe Testament heeft het woord μέρος samen met het woord μέρος soms de betekenis van erfdeel in materiële zin, zoals bij de verloren zoon (Luk. 15:12), soms in geestelijke zin (Hand. 8:21; 2 Cor.6:15). In 13:8 spreekt Jezus over ἔχειν μέρος μετ' ἐμοῦ (deel hebben aan Mij), waarmee Hij aangeeft, dat zij die een geestelijk erfdeel met Jezus willen delen zijn voetwassing moeten aanvaarden, wat betekent, dat ze Hem aanvaarden, zowel in zijn rol van praktische dienstbaarheid als in zijn offerdood aan het kruis.¹¹ De gemeenschap tussen Jezus en de mens, die verstoord is door de zonde, is pas weer mogelijk door het zoenbloed van Jezus.¹²

Na zijn dood zullen zijn discipelen hun erfdeel ontvangen, wat Hij hun heeft beloofd. Dit houdt in, dat zij deel zullen hebben aan het leven, dat Hij verwerft (14:19). Zij zullen zijn, waar Hij zal zijn (12:26; 14:3; 17:24) en zo deelhebben aan zijn heerlijkheid (17:22,24). De volle liefde van Jezus en zijn Vader zullen zij ervaren. In christologisch-soteriologische zin kunnen we de voetwassing dus zien als een teken, waarmee Jezus zijn overgave aan de dood voor de discipelen aanschouwelijk en effectief maakt, niet op sacramentele wijze, maar krachtens zijn liefde, die zij daardoor tot het einde ondervinden.¹³

¹ Zie Edwards 1994, die een duidelijk verband ziet met het hymne in Phil. 2:6–8, waarin Paulus spreekt van Jezus, die zichzelf ontledigd heeft en de gestalte van een slaaf heeft aangenomen (μορφὴν δούλου λαβών) en zich vernedert heeft en gehoorzaam is geworden tot de dood, zelfs aan een kruis. Zie ook Mar. 10:44–45 (pp.373v).

² O.a. Hoskyns 1947, p.437; G. Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium*, Regensburg 1967; J.D.G. Dunn, 'The Washing of the Disciples' Feet in John 13:1–20', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 61. Band, 1970, p.249; Brown 1970, pp.558v; Carson 1992, p.459; Morris 1995, p.544; De Boer 1996, p.291.

³ De Boer 1996, p.289; Metzner 2000, p.132. Zie ook Barrett 1978: 'The cleansing of the disciples' feet represents their cleansing from sin in the sacrificial blood of Christ (1:29; 19:34)'. 'In any case, the act of washing is what the crucifixion is, at once a divine deed by which men are released from sin and an example which men must imitate' (p.436).

⁴ Hoskyns 1947, p.439; Dodd 1953, p.413; Brown 1970, p.558; Dunn 1970, pp.247–252: 'Unless you receive the cleansing which my death will bring, you are not my disciples The washing of the feet has signified the complete cleansing of the cross (13:10)' (p.250); Barrett 1978, p.369; De Boer 1996, p.289. Zie verder Bruce 1983: 'The foot-washing is thus seen as a parabolic action pointing to the sacrifice of the cross' (p.283). Morris 1995: 'Those

words (footwashing), spoken in the shadow of the cross, have to do with cleansing, that cleansing without which no one belongs to Christ, that cleansing which is given by the cross alone' (p.544) en Carson 1991: 'In 13:6–8 the foot-washing symbolizes the cleansing that is the result of Christ's impending cross-work Individuals who have been cleansed by Christ's atoning work will doubtless need to have subsequent sins washed away, but the fundamental cleansing can never be repeated' (p.465).

⁵ Brown 1970, p.566; De Boer 1996, pp.291v.

⁶ Lindars 1972, p.450; Dunn 1991, p.133v.

⁷ Het εἰς τὸν αἰῶνα (tot in eeuwigheid) geldt hier als een eed (Brown 1970, p.552).

⁸ Lindars 1972, p.450; Culpepper 1991, p.138.

⁹ Richter 1967, p.290; Brown 1979, p.565; Kohler 1987 pp.212, 565 (cursivering van Kohler).

¹⁰ Bauer 2000, pp.633v.

¹¹ Kohler 1987, p.213; Edwards 1994, p.375.

¹² Hunter 1965, p.135.

¹³ Schnackenburg 1975, Deel 3, p.21.

De kruisdood van Jezus is onderdeel van Gods heilsplan. Zonder Jezus' dood is er geen heil en zonder zijn dood zou Jezus niet de Messias zijn. Daarom is het lijden van Jezus en in het bijzonder zijn kruisdood het uur, dat zijn Messiaanse zending wordt vervuld. Daarom wijst de vierde evangelist van het begin af aan en steeds weer op zijn 'ure' (bv. 1:4; 7:30; 8:20; 12:23,27), op de noodzakelijkheid van zijn kruisdood en op de heilsbetekenis daarvan. Daarom mag Petrus zich niet aan de voetwassing door Jezus onttrekken, want die uiterlijke daad van Jezus heeft een veel diepere betekenis dan Petrus vermoedt. Indien hij zich daaraan zou onttrekken, zou dat ten diepste betekenen, dat hij geen deel (μέρος) heeft aan Jezus' overgave aan de dood en aan de heilswerking daarvan, zoals die in dit wassen van hun voeten wordt uitgebeeld.¹

De indringende heilsboodschap van Jezus heeft het misverstand bij Petrus niet weggenomen. Zijn geloofsijver brengt hem tot de niet minder heftige uitroep: Κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλὴν (Here, (was) niet alleen mijn voeten, maar ook mijn handen en het hoofd). Zoals vaak het geval is bij Jezus' discoursen, communiceren Hij en zijn toehoorders (i.c. Petrus) op verschillende niveaus: Jezus, die voorwerpen en gebeurtenissen hanteert als geestelijke symbolen, terwijl zijn toehoorders slechts denken aan de materiële en uiterlijke processen (bv. in de hoofdstukken 3, 4 en 6).² Petrus gaat ervan uit, dat als wassen de enige weg is om met Christus in gemeenschap te treden, het beter is om helemaal gewassen te worden, zodat geen enkel deel van hem ongewassen zou blijven.³ Het misverstand is nog niet opgeheven. Om duidelijk te maken wat Hij bedoelt verandert Jezus de symboliek en introduceert het werkwoord λούειν. In plaats van te praten over het wassen van de voeten, spreekt Hij over een compleet bad:

13:10 Ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρεῖαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἔστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες.

Wie gebaad heeft, behoeft zich [alleen de voeten]⁴ te laten wassen, want hij is geheel rein; en gijlieden zijt rein, doch niet allen.

Cruciaal in deze tekst is het onderscheid tussen de werkwoorden λούειν (een bad nemen) en νίπτειν (wassen). Op het oog lijken het synoniemen. Waar νίπτειν op een deelwassing duidt, duidt het symbolisch sterkere λούειν op het volledig bad (*Tauchbad*), waarbij duidelijk ook religieuze en cultische aspecten op de achtergrond een rol spelen (vgl. Ex. 29:4; 40:12; Lev. 8:6; 16:4; Num. 19:7,8).⁵ Vandaar het dwaze misverstand van Petrus die, geconfronteerd met de voetwassing door Jezus, in de veronderstelling verkeerde meer goeds te ontvangen,

als hij ook z'n handen en z'n hoofd zou laten wassen. Alsof het wassen op zichzelf al een religieuze weldaad zou inhouden.

Het antwoord van Jezus is opnieuw raadselachtig: Hij die een volledig bad heeft genomen (ὁ λελουμένος), hoeft zich niet meer te wassen, want Hij is geheel gereinigd door het zelfoffer van Jezus en heeft geen verdere reiniging nodig. Gebaad heeft hij, die bereid is Jezus te volgen op zijn kruisweg en zich door de aan het kruis verhoogde Jezus laat trekken (12:32) en zo deel zal hebben aan de heilsvruchten van Jezus' kruisdood. In het licht van het lijden van Jezus en zijn opstanding zullen de discipelen weten, dat dit betekent: verzoening. Zij zijn eens voor altijd gereinigd van hun zonde (cf. 1:29).⁶

Deze reinheid wordt niet verkregen door de eigen prestatie van het subject, bv. door ascese of vasten, maar ontstaat veeleer door de door God geopende relatie. De in de voetwassing gesymboliseerde reiniging van de mens wordt zonder zijn eigen activiteit bewerkstelligd. In tegenstelling tot wat buiten de wereld van het NT geldt, nl. de reinheid van de mens als absolute voorwaarde om God te kunnen ontmoeten, laat de voetwassing zien hoe God zich zonder die voorwaarde tot de mens heeft toegewend en een relatie met hem aangaat.⁷ De voetwassing dient op zichzelf dan ook geen enkel reinigend doel, immers: wie gebaad heeft (ὁ λελουμένος) is geheel rein (καθαρὸς ὅλος). Dat geldt voor alle discipelen (ὅμοιοι καθαροί ἐστε), met uitzondering van Judas (ἀλλ' οὐχὶ πάντες). Jezus verklaart de discipelen, op Judas na, als rein en dan niet als de λελουμένοι in de zin van de joodse rituele reinheid (vgl. 2:6; 3:25), maar rein krachtens het woord van God en zijn gemeenschap met hen, die door zijn kruisdood gereinigd zijn van hun zonden (cf. 15:3).⁸

De discipelen zijn rein, omdat zij zich onderwerpen aan de voetwassing van Jezus en geloven in het woord van Jezus (15:3), dat de uitwerking van deze daad hun uiteindelijk ten goede zal komen. Dit geloof zal z'n uiteindelijke diepgang nog bereiken als de betekenis van Jezus' dood tot hen door zal dringen en zij zich realiseren, dat Jezus zich zal heiligen voor hen (17:17–19), d.w.z. zichzelf voor hen zal offeren aan het kruis.⁹ Jezus verrichtte zijn nederige taak om daarin op symbolische wijze te laten zien, dat Hij op het punt stond vernederd te worden aan het kruis. De vragen van Petrus, uitgelokt door Jezus' handelen, stelden Jezus in staat de reddende noodzaak van zijn dood uit te leggen. Door Jezus' dood heeft de mens deel (μέρος) aan Jezus en wordt gereinigd van de zonde.¹⁰

Na de voetwassing trekt Jezus weer zijn kleren aan en vraagt zijn discipelen of zij begrepen hebben wat Hij heeft gedaan (13:12). Hij wacht hun antwoord echter niet af en geeft zelf de verklaring voor zijn handelen. Het is bedoeld als voorbeeld (ὑπόδειγμα) voor wat van de

¹ Ibid., p.21; Barrett 1955, p.441; Carson 1991, p.464. Met name Brown 1970 keert zich tegen J. Michl, 'Der Sinn der Fusswaschung', in: *Biblica*, vol.40, 1959 (pp.697–708), die de voetwassing slechts opvat als symbool voor Jezus' streven zijn discipelen in gemeenschap met zich te brengen (p.565).

² Dunn 1970, p.250.

³ Barrett 1955, p.441.

⁴ Het betreft hier de vertaling volgens het NBG51. Beter is te spreken over 'behalve de voeten', zoals bv. in de Leidse vertaling uit 1912. Volgens de verschillende handschriften bestaat er zowel een korte versie als een lange versie van deze tekst. Het zinsdeel εἰ μὴ τοὺς πόδας (letterlijk: behalve de voeten) ontbreekt slechts in **8**, **it**^{aur,c} **vg**st, **Or**^{com}. Niettemin pleiten veel geleerden, zoals bv. Hoskyns 1947, pp.438v; Brown 1970, pp.567v; Schnackenburg 1975, Deel 3, pp.22–23; Dunn 1970, p.250; Barrett 1955, pp.441–442; Michl 1995, pp.702–703; Kohler 1987, p.215; Beutler 1976, p.197 vooral op contextuele gronden voor de korte versie. Beasley-Murray 1987, spreekt van een *cause célèbre* van de nieuwtestamentische tekstkritiek (p.229).

⁵ A. Oepke, 'λούω' in: Kittel, Vierde Band, pp.297–309; F.D. Hauck, 'νίπτω', in: Kittel, Vierde Band, pp.945–947; Barrett 1955, p.442; E. Lohmeyer, 'Die Fusswaschung', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 38, 1939, pp.82–89.

⁶ Lindars 1972, p.451.

⁷ Dunn 1970, pp.251v; Kohler 1987, pp.216–218; Schnelle 1991, pp.137v; Carson 1991: 'Real cleansing is effected both through Jesus' revelatory word (15:3) and through the atoning sacrifice to which the footwashing pointed' (p.466).

⁸ A. Fridrichsen, 'Bemerkungen zur Fusswaschung Joh. 13', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 38, 1939, pp.94–96. Zie Dunn 1970: 'It seems then that sacraments and ritual washings are far from John's mind in their passage. His thought centres entirely on the sufficiency and once-for-allness of the cleansing effected by Jesus uplifted on the cross' (p.252).

⁹ Hoskyns 1947, p.439; W.K. Grossouw, 'A Note on John 13 1–3', in: *Novum Testamentum*, vol.8, p.131; Richter 1967, p.264; Bruce 1983, pp.282v; Beasley-Murray 1987: 'The action of Jesus is parabolic of the greater cleansing that He is about to achieve through his redemptive death, by which his disciples (and all who are to believe through them, 17:20) will be granted not only remission of guilt, but a part with Him in the eternal kingdom' (p.234).

¹⁰ Brown 1970, p.568; Richter 1967: 'Es wird also in Petrus durch das Zeichen der Fusswaschung die Gemeinde belehrt, dass Jesus den Kreuzetod im Bewusstsein seiner messianischen Sendung auf sich nahm und dass dieser Tod heilsnotwendig war' (p.292).

discipelen zelf wordt verwacht: Jullie noemen mij terecht Meester en Heer, want dat ben ik (ἐμὶ γάρ), maar zoals ik (καθὼς ἐγώ) jullie voeten gewassen heb, horen ook jullie (καὶ ὑμεῖς) elkaar de voeten te wassen (13:13,14). Denk niet, dat het beneden jullie waardigheid is. Want een slaaf staat niet boven zijn heer en een gezant niet boven zijn zender. Jezus sluit deze onderwijzing van zijn discipelen af met een belofte, dat zij zalig zullen zijn, als zij dit doen. Hij duidt hiermee op het eschatologische geluk van hen, die niet alleen de betekenis kennen van wat Jezus voor hen heeft gedaan, maar die ook in het licht ervan leven, in gehoorzaamheid aan zijn oproep.¹

In 13:18 en 19 verandert Jezus van onderwerp en komt terug op het onderwerp, waar Hij in 13:10 mee eindigde nl. op het feit, dat een van de discipelen, Judas, niet rein is, omdat de duivel hem er eigenlijk van het begin van de maaltijd af aan (13:2) toe heeft gezet, Jezus te verraden. Jezus weet om wat voor man het gaat. Hij verwijst naar Ps. 41:10, om aan te geven hoe ergerlijk het is, dat diezelfde Judas, die nu bij hen aan tafel zit Hem zal verraden. ‘Zelfs mijn vriend, op wie ik vertrouwde, die mijn brood at (τρώγων), heeft zijn hiel tegen mij opgeheven.’²

Het leidt ertoe, dat Jezus, ontroerd in de geest (ἐταράχθη; vgl. 12:27; 14:1), tot verrassing van zijn discipelen en op aandringen van Johannes, de geliefde discipel, die naast Jezus aanlag, de plannen van Judas om Hem te verraden onthult en aan de kaak stelt. Niet door zijn naam te noemen, maar door hem een stuk brood, dat Hij ingedoopt had, aan te reiken (13:21–26). Het is een sacramentele handeling, die voor Judas echter niet tot heil strekt, maar tot oordeel. Satan neemt nu volledig bezit van hem. Jezus raadt hem daarom aan zijn voornemen om Hem te verraden snel (τάχιον) tot uitvoer te brengen. Jezus houdt zelf de regie in handen (cf. 10:17,18).³ Judas neemt het stuk brood aan en verlaat het gezelschap. Tot slot deelt de verteller ons in een terzijde mee, dat het nacht was, wat opnieuw meer impliceert dan een tijdsaanduiding.⁴ Judas had zichzelf afgesneden van het Licht, dat in de wereld was gekomen (1:9) en zichzelf opgesloten in de duisternis van de nacht.⁵

Toen Judas de maaltijd had verlaten, bleven Jezus en zijn discipelen nog bij elkaar en sprak Jezus over zijn naderende lijden. De verzen 13:31 en 32 staan geheel in het teken van de verheerlijking van Jezus. Vers 13:31 richt zich daarbij op het verleden (ἐδοξάσθη), vers 13:32 op de toekomst (δοξάσει). De evangelist verstaat onder de verheerlijking van Jezus vooral zijn lijden en zijn dood.⁶ Als Jezus over zijn verheerlijking spreekt kijkt Hij als het ware

naar het kruis.⁷ Zijn lijden en sterven ligt echter nog voor Hem. Het νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ volgt direct op het weggaan van de verrader Judas van de maaltijd, zodat het ‘uur’ van Jezus’ lijden en daarmee, in de ogen van Johannes, het uur van zijn verheerlijking in wezen begint met het verraad van Judas. Vanuit de eenheid met zijn Vader, is daarmee tegelijk ook God verheerlijkt.⁸

Vers 13:32 wijst echter weer op de toekomst. God zal Jezus, nadat deze zijn werk in gehoorzaamheid aan zijn Vader met zijn lijden en dood heeft afgerond, tot zich verhogen en in zijn eeuwige heerlijkheid opnemen. Dat zal Hij terstond (εὐθύς) doen, d.w.z. na zijn opstanding. God is verheerlijkt door de Zoon doordat deze het werk voleindigt, dat de Vader Hem had opgedragen (17:4).⁹ Deze verheerlijking betekent, dat Jezus afscheid moet nemen van zijn discipelen. Wat Hij de Joden reeds had meegedeeld, deelt Hij nu z’n discipelen mee, nl. dat ze Hem niet kunnen volgen naar waar Hij heengaat (13:33). Voor de tijd, dat Hij niet meer bij hen zal zijn, dringt Hij er echter op aan, dat ze elkaar liefhebben, zoals Hij hen liefgehad heeft. Uit dit gebod dat Hij hun meegeeft zal het ware discipelschap blijken (13:34–35).

Petrus kan dit alles echter niet aanvaarden en vraagt Jezus waar Hij heengaat. Jezus herhaalt wat Hij al eerder heeft gezegd, nl. dat Petrus Hem toch niet kan volgen naar waar Hij heengaat, maar voegt daar wel het woordje ‘nu’ aan toe met de belofte, dat Petrus in een later stadium Hem wel zal volgen. Maar Petrus kan daar niet op wachten. Hij is zelfs bereid zijn leven voor Jezus te geven, als hij daarmee zou bereiken, dat Jezus nog bij hen blijft. Maar daar gaat het Jezus helemaal niet om. Hij is het juist, die zijn leven voor Petrus en voor de redding van de hele wereld zal geven. Niemand kan voor Hem in de plaats treden. Bovendien zal op het beslissende moment blijken, dat Petrus zijn vermetele woorden niet waar kan maken. Nog voor de haan driemaal gekraaid zal hebben, zegt Jezus met vooruitziende blik, zal Petrus hem verloochend hebben (13:36–38).

Het verhaal van de voetwassing, zoals de geïmpliceerde schrijver, de evangelist Johannes, het heeft geformuleerd, is rijk aan symboliek, wat een uitleg vraagt op verschillende niveaus van de tekst. Dit heeft er uiteindelijk toe geleid, dat over de diepere betekenis van dit verhaal en de uitleg, die Jezus daaraan geeft verschillend wordt gedacht. Toch zijn veel geleerden de mening toegedaan, dat de voetwassing zowel Jezus’ nederige dienstbaarheid symboliseert als zijn zelfoffer aan het kruis.¹⁰

Dat de betekenis van de voetwassing sterk soteriologische en kruistheologische kenmerken vertoont staat buiten twijfel.¹¹ Verder verlenen woorden als λούειν (wassen), ὕδωρ (water) en καθαρός (rein) in 13:5,10, termen, die duidelijk in de cultische verzoeningstheologie van het OT thuishoren, aan het verhaal van de voetwassing ook duidelijk een verzoeningstheologische betekenis.¹² Het bloed, dat Jezus zou vergieten bij zijn naderende dood zal zijn volgelingen reinigen van de zonde en hun eeuwig leven schenken. Dankzij de zoendood van Jezus is het

¹ Beasley-Murray 1987, p.236.

² Volgens Menken 1996 staat Johannes’ versie van 13:18 dicht bij de Hebreeuwse tekst van het OT dan bij de LXX, zodat aangenomen kan worden, dat hij, tegen zijn normale manier van doen in, geen gebruik gemaakt heeft van de LXX, maar van in zijn tijd gangbare exegetische technieken, waarbij ook gebruik gemaakt werd van de Hebreeuwse tekst van het OT (pp.125). Menken stelt verder vast, dat 13:18 duidelijk een citaat is van Ps. 41:10, waarbij de term ‘zijn hiel opheffen tegen iemand’ in zijn ogen gezien kan worden als een plastische beschrijving van ‘het opheffen van de hand’, als teken van vijandschap, zoals voorkomend in 2 Sam. 18:28 (p.133v).

³ Brown 1970, p.578.

⁴ Culpepper 1983, pp.125,165,192; Carson 1992, p.476; Tovey 1997: ‘The statement “It was night” is a classic example of the merging of perspectives. It may be taken both as an observation of the Beloved Disciple and as a narrative statement by the narrator’ (p.65).

⁵ Bruce 1983, p.29; Morris 1995, p.558. Zie ook Brown 1970: ‘The long night that now descended upon the earth would have its dawn when “early on the first day of the week, while it was still dark, Mary Magdalene came to the tomb” (20:1)’ (p.579).

⁶ Hoskyns 1947, pp.449v; Barrett 1955, p.450; Richter 1967, p.299; Lindars 1972, p.462; Schnackenburg 1975, Deel 3, p.56; J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1976, pp.253v; Boice 1979, pp.59v; Beasley-Murray 1987, p.246; Culpepper 1991, p.146; De Boer 1996, pp.178,182.

⁷ Morris 1995, p.560.

⁸ Schneider 1976, pp.253v.

⁹ Ibid., p.254. Het eerste deel van 13:32: εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ ontbreekt bij P⁶⁶ en enkele andere oudere, betrouwbare getuigen.

¹⁰ Hoskyns 1947, pp.436–439; Dodd 1953, pp.401v; Barrett 1955, p.436; Richter 1967, pp.266, 298–299; F.F.Segovia, ‘John 13 1–20, The Footwashing in the Johannine Tradition’, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 73. Band, 1982, p.49; Bruce 1983, p.283; Carson 1992, pp.465–466; Edwards 1994, p.382; Morris 1995, pp.544v; De Boer 1996, pp.283–292.

¹¹ Zie Knöppler 1994, pp.240v.

¹² Knöppler 2001, pp.234,249;

weer mogelijk de verbroken relatie tussen God en de mens, die verstoord is door de zonde, te herstellen.

E.1 Samenvatting

De voetwassing is een proleptische en metaforische interpretatie van Jezus' dood.¹ In dit verhaal wordt het grote misverstand beschreven tussen wat Jezus zijn discipelen tijdens het afscheidsmaal vlak vóór Pasen als voorbeeld (ὑπόδειγμα) heeft willen meegeven en de uitleg die zij eraan geven. Het zal hun later, als Jezus is gestorven en opgestaan, allemaal wel duidelijk worden. Het is de rol van de verteller om de lezer inzicht te geven in de diepere gedachten en gevoelens van Jezus, als het moment is aangebroken, dat Hij uit grenzenloze liefde voor de zijnen zijn leven zal geven, opdat zij eeuwig leven zullen hebben. Inzicht in de diepgaande symboliek, waarmee het verhaal van de voetwassing is doorweven, leidt tot de conclusie, dat de wijze, waarop de evangelist Johannes dit verhaal heeft weergegeven, duidelijk kruistheologische en verzoenings theologische kenmerken vertoont.

Met vele geleerden² deel ik de mening, dat de voetwassing zowel Jezus' nederige dienstbaarheid symboliseert als zijn zelfoffer aan het kruis ter vergeving van de zonden van de zijnen. Volgens 13:15 heeft Jezus de voetwassing bedoeld als voorbeeld (ὑπόδειγμα) ter navolging voor zijn discipelen, van wie Hij verwacht, dat zij elkaar lief zullen hebben, zoals Hij hen heeft liefgehad (13:34–35) en elkaar de voeten zullen wassen, zoals Hij hen de voeten heeft gewassen (13:14). In het dialoog met de weigerachtige Petrus, maakt Jezus hun bovendien duidelijk, dat zij geen deel aan Hem zullen hebben, d.w.z. niet met Hem in gemeenschap zullen staan, indien zij zich niet eerst door Hem laten reinigen. Om deel te hebben aan Jezus' overgave aan de dood en de heilswerking daarvan in het verwerven van eeuwig leven, zoals uitgebeeld in het wassen van hun voeten, is nodig dat Jezus' volgelingen eerst gereinigd worden van hun zonden door het bloed van Jezus, vergoten aan het kruis van Golgotha.

Deze gebeurtenis en de uitleg die Jezus eraan geeft, plaatst de evangelist bij monde van de verteller in een paassetting (13:1), waardoor Jezus wordt voorgesteld als het ware Paaslam, wiens bloed vergoten zal worden bij zijn aanstaande kruisdood (vgl. 19:34b). Dit bloed zal zijn volgelingen reinigen van hun zonde (cf. 1 Joh. 1:7)³, waardoor zij eeuwig leven zullen verwerven en de relatie met God, verstoord door de zonde weer zal herstellen.⁴ Dat is het erfdeel, dat de volgelingen van Jezus zullen ontvangen, als zij bereid zijn zich door Hem te laten wassen en te reinigen van al hun zonden. Deze soteriologische gezichtspunten klinken duidelijk door op het niveau van de tekst, maar krijgen met name op een lager niveau vooral ook een verzoenings theologische dimensie, als duidelijk wordt dat de reiniging van zonden en het herstel van de verhouding tussen God en de mens, alleen te danken is aan het zoenoffer van Jezus en het vergoten bloed aan het kruis.⁵

¹ Culpepper 1991, p.147.

² Hoskyns 1947, pp.436–439; Dodd 1953, pp.401v; Barrett 1955, p.436; Richter 1967, pp.266, 298–299; Segovia 1982, p.49; Bruce 1983, p.283; Carson 1992, pp.465–466; Edwards 1994, p.382; Morris 1995, pp.544v; De Boer 1996, pp.283–292.

³ De Boer 1996, p.289.

⁴ Barrett 1978, p.436.

⁵ Morris 1995, p.544v; Hunter 1965: 'The deeper meaning then is that there is no place in his fellowship for those who have not been cleansed by his atoning death. The episode dramatically symbolizes the truth enunciated in 1 John 1:7, 'we are being cleansed from every sin by the blood of Jesus' (p.135).

HOOFDSTUK TIEN: JEZUS' LIJDEN EN DOOD

Nadat in de hoofdstukken 11 en 12 en in het bijzonder in 12:23v de naderende lijdensweg van Jezus zich steeds meer begint af te tekenen, beëindigt Jezus zijn openbare optreden en trekt zich terug met zijn discipelen. Hij voert uitgebreide gesprekken, waarin Hij hen voorbereidt op zijn naderende lijden en sterven. Deze afscheidsgesprekken treffen we aan in de hoofdstukken 13 tot en met 17, waarna vanaf hoofdstuk 18 het eigenlijke lijden en sterven van Jezus wordt beschreven. Met het weergeven van het afscheidsdiscours van Jezus heeft de evangelist een tweeledige bedoeling gehad: in de eerste plaats om de dood en de opstanding van Jezus als de eschatologische gebeurtenis in haar diepste betekenis weer te geven en daardoor de geloofsverwachtingen van de vroege gemeente te herinterpreteren. In de tweede plaats om de aard van het nieuwe leven weer te geven, dat de discipelen (en alle christenen) hebben ontvangen door Christus' dood en opstanding. Om deze tweeledige bedoeling te doorgronden, is nodig dat we bereid zijn ons te begeven op verschillende niveaus van de tekst, soms concreet en historisch, maar vaak ook abstract en 'mystiek'.¹

In de hoofdstukken 18–21 doet de evangelist verslag van de gevangenneming van Jezus, het verhoor door de joodse autoriteiten, het rechtsgeding onder Pontius Pilatus, Jezus' kruisiging, begrafenis en opstanding. Het betreft een intriest verslag², dat Johannes voor een groot deel zelf heeft meebeleefd, waarin Jezus door het verraad van zijn discipel Judas en in opdracht van de joodse autoriteiten werd gevangengenomen en na een kort verhoor door Annas en zijn schoonvader de hogepriester Kajafas, werd overgeleverd aan Pontius Pilatus, waarna Jezus in een schijnproces werd veroordeeld tot de dood door het kruis.

A Het proces

In 18:28–19:16 doet de verteller verslag van dit schijnproces, een drama, dat zich afspeelt in en buiten het gerechtsgebouw, het pretorium van Pilatus en waarin Jezus als beklaagde, Pilatus als de rechter en de joodse leiders als aanklagers figureren. Pilatus heeft, als hij Jezus verhoort en de aanklacht van de joden aanhoort, al snel door dat er in Jezus een bijzondere persoon voor hem staat. Lopende het proces raakt hij er in toenemende mate van overtuigd, dat Jezus onschuldig is en probeert de joden daarvan te overtuigen en laat tevergeefs allerlei martelingen en kwellingen uitvoeren (18:39, 19:1–6) in de verwachting, dat de joden het hierbij zullen laten.³

Als aanklagers fungeren de joodse leiders, die zich er zeer wel bewust van zijn, dat zij geen aanklacht hebben, die stand zal houden voor een Romeins hof. Zij hebben Jezus overgeleverd in de verwachting, dat Pilatus hun eerder uitgesproken doodvonnis (11:53) wel klakkeloos zou overnemen. Ze worden daarin teleurgesteld, want Pilatus neemt daar geen genoegen mee en begint een formele rechtszaak. Zij staan er echter op, dat Pilatus Hem zal veroordelen tot de kruisdood. Hiertoe veranderen zij voortdurend van aanklacht. Nadat ze

¹ Dodd 1953, p.399.

² Morris 1995, pp.673v.

³ Beasley-Murray 1999, p.334.

Jezus eerst een gewone misdadiger noemen (18:30), komen ze vervolgens met een aanklacht wegens godslastering (19:7) en spelen ten slotte hun laatste troefkaart uit, als ze Pilatus ervoor waarschuwen, dat hij met het loslaten van deze oproerling zijn loyaliteit aan de keizer op het spel zet. Waarop het eigenbelang van Pilatus de overhand krijgt en hij inziet, dat een compromis niet meer mogelijk is.¹ Hij acht het tijdstip gekomen om de rechtszaak af te ronden en neemt plaats in z'n rechterstoel (βήμα).²

In 19:13 en 14a treffen we een verklarende tussenopmerking aan, waarin de verteller de lezer inlicht over de plaats³, de dag en het tijdstip, dat de veroordeling van Jezus heeft plaatsgevonden.⁴ In vers 14a wordt een verband gelegd met het paasfeest⁵:

19:14a ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη.

En het was Voorbereiding voor het Pascha, ongeveer het zesde uur.

Dit vers is de laatste expliciete verwijzing naar Pascha in de lijdensgeschiedenis en in het hele Evangelie van Johannes. Het afsluitende en definitieve Pascha van Jezus neemt nu zijn loop.⁶ Met name de dagaanduiding is hier van belang, want het betreft de dag van de voorbereiding op het paasfeest, d.w.z. de vrijdag in de paasweek.⁷ De voorbereiding voor het Pascha houdt in, dat op dat tijdstip in de tempel een begin gemaakt wordt met het slachten van de paaslammeren (cf. Ex. 12:6). Waarom onderbreekt de evangelist het lopende verhaal van de veroordeling van Jezus om de verteller deze mededeling te laten doen? Gaat het hier slechts om een simpele tijdsaanduiding of heeft de evangelist met deze tussenvoeging een theologische bedoeling?

Voor vele nieuwtestamentici is duidelijk dat de evangelist met deze tussenregel theologische bedoelingen heeft en de veroordeling en kruisiging van Jezus bewust wil laten samenvallen met het slachten van de paaslammeren om zo op symbolische wijze aan te geven, dat Jezus als het ware Paaslam is gestorven.⁸ De Boer wijst er echter op, dat in de hoofdstukken 18 en 19 nergens gesproken wordt over het slachten van paaslammeren, zodat de dood van Jezus in 19:14 niet zonder meer daarmee vergeleken kan worden.⁹ Het

betreft een uitleg op het niveau van de tekst, waartegen op zichzelf weinig is in te brengen. De vraag is echter of de geïmpliceerde schrijver het slechts als een tijdsaanduiding bedoeld heeft, in aanmerking genomen, dat hij te maken had met merendeels joodse lezers, die bij het lezen van dit verhaal terdege op de hoogte waren, dat het proces en de veroordeling van Jezus plaatsvonden in de paastijd (zie 18:28) en verder niet bijgepraat hoefden te worden over de oudtestamentische achtergronden van het paasfeest en de wijze, waarop het werd voorbereid en gevierd.¹⁰

Meer aansprekend is dan ook de analyse van Brown, die deze passage ziet als een vervulling van 1:29, waar op het moment, dat de paaslammeren worden geslacht, Jezus' proces ten einde loopt en Hij op weg gaat naar Golgotha om zijn bloed te vergieten en de mensen zal reinigen van hun zonde (1 Joh. 1:7).¹¹ Van belang is vast te stellen, dat het terzijde in 19:14 onderdeel uitmaakt van een hoofdstuk, dat gekenmerkt wordt door meerdere terzijdes van de verteller, waarvan wij straks zullen aantonen, dat deze alle van duidelijk symbolische aard zijn, verwijzend naar het Pascha (zie bv. 19:25,31–37). Het terzijde van 19:14 lijkt een duidelijke voorbereiding op deze voor de uitleg zo belangrijke passages.¹² Nadere bestudering van 19:14 op een lager niveau van de tekst, maakt dan ook duidelijk, dat de rol van de verteller ook hier erop gericht is de geïmpliceerde lezer inzicht te geven, dat Jezus niet alleen is gestorven als slachtoffer van de joodse leiders en de Romeinse overheersers, maar dat Hij als het ware Paaslam is gestorven voor de zonde van de mensheid (cf. 1:14,29; 3:14–16; 6:51c).

Als Pilatus in 19:14 met het ἵδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν ('Zie, uw koning!') Jezus voor de menigte plaatst, is dat niet zoals in 19:4–6 om Hem belachelijk te maken, maar omdat hij werkelijk onder de indruk is geraakt van deze man en voor de laatste maal de Joden tot een andere, rechtvaardige, keus wil brengen. Hij legt de beslissing nadrukkelijk bij hen en komt daarom zelf niet tot een formele veroordeling. De woede van de Joden bereikt in 19:15 z'n kookpunt. Ze schreeuwen het uit: Weg met Hem! Weg met Hem! Kruisig Hem!

Pilatus doet nog een laatste poging: τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω; ('Moet ik uw koning kruisigen?'). Het zijn de hogepriesters, die het uiteindelijke oordeel over Jezus uitspreken:

¹ Culpepper 1983: 'Pilate represents the futility of attempted compromise. The reader who tries to temporise or escape through the gate of indecision will find Pilate as his companion along that path' (p.143).

² Volgens Bauer 2000 (p.492) dient ἐκάθισεν in 19:13 transitief uitgelegd te worden in de zin dat Pilatus Jezus op zijn rechterstoel (βήμα) liet plaatsnemen. Volgens Barrett (1978) geeft een dergelijke uitleg een grote dramatische kracht aan de woorden van Pilatus in 19:14 ('Zie uw koning!') en vormt een parallel met 19:2,3,5. Bovendien valt op dat Pilatus niet tot een formele veroordeling komt. Er zijn echter ook argumenten tegen een transitieve uitleg. Het is natuurlijk ondenkbaar, dat Pilatus zo zou handelen. Het is daarom waarschijnlijk, dat de evangelist Johannes, zoals wel meer voorkomt, uitgaat van de dubbele betekenis van καθίζω ('zitten' of 'doen zitten') en ervan uitgaat, dat Pilatus op zijn rechterstoel zat, maar dat voor de lezer, die daar oog voor heeft, de Zoon de mensen op de achtergrond zijn rol als rechter vervult, aan wie het oordeel is gegeven, zittende op zijn troon (p.544). Zie ook Bruce 1983, p.364; Morris 1995, p.707, voetnoot 3; Hoskyns 1947, p.524.

³ Mogelijk is voor deze gelegenheid voor Pilatus een (rechter)stoel (βήμα zonder lidwoord) neergezet buiten het pretorium op de Lithostrótos, op het plaveisel (Morris 1995, p.707, voetnoot 32).

⁴ O'Rourke 1979, pp.210–219; Culpepper 1983, p.17.

⁵ Hoewel πάσχα meerdere betekenissen heeft (het joodse feest, het paaslam en de paaslammaaltijd) doelt de verteller hier duidelijk op het paasfeest en de voorbereiding daarop (Bauer 2000, p.784).

⁶ Schlund 2005, p.122.

⁷ Zie 'παρασκευή', in: Bauer 2000, p.771: 'day of preparation for the Passover (or Friday of Passover Week)', zie ook: 19:31,42 (cf. Mar. 15:42); Porter 1994, pp.418–419; Morris 1995, pp.686v en voetnoot 104, 708.

⁸ Zie o.a. Hoskyns 1947, p.525; Howard 1967, p.337; Brown 1970, pp.895v; Hahn 1970, p.50v; A. Dauer, *Die*

Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Ein traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh. 18.1–19.30, München 1972, p.142; Gese 1977, p.112; Carey 1981, p.118; Newbigin 1982, p.251; Bruce 1983, p.365; Culpepper 1983, p.198; Loader 1989, p.70; Wengst 1990, p.201; Davies 1992, p.234,305,355; Carson 1992, p.603v; Knöppler 1994, p.96, 115; Porter 1994, p.406,418,419; Menken 1996, p.158; Stuhlmacher 1996, p.539; Baarlink 1998, p.62; M. Lang, *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh. 18–20 vor dem markinischen und lukianischen Hintergrund*, Göttingen 1999, p.201; Metzner 2000, p.147; Knöppler 2001, p.233v,237v,241,248,258,317; Zimmermann 2004, p.111v. Zie verder Beasley-Murray 1999: 'The evangelist's thought is plain: Passover is the great celebration of Israel's deliverance from slavery by God's almighty power; then it was that he showed himself as King, and they became his people. In this celebration the Jews gathered before Pilate are about to play a decisive part in the fulfillment of the Passover, a second Exodus, wherein God would achieve an emancipation for all nations, not for Israel alone, giving them life in the promised land of his eternal kingdom. The crucial hour of destiny for Jew and Gentile has arrived' (p.341) en Morris 1983, die op grond van 19:14 tot de conclusie komt, dat de evangelist de dood van Jezus zag als het ware paasoffert (pp.102,104); idem 1995: 'It would seem that John means us to think that Jesus' death was the real Passover sacrifice' (cf. the similar view of Paul, 1 Cor. 5:7 (p.687) en Schlund 2005, 'Das nun unmittelbar bevorstehende Pesach bildet die Folie für das jetzt anhebende definitive und ultimative Geschehen der Kreuzigung Als König macht sich Jesus auf den Weg ans Kreuz' (p.121).

⁹ De Boer 1996, pp.278–279. Zo ook Vos 2005, p.128.

¹⁰ Vgl. Culpepper 1983, pp.220–222.

¹¹ Brown 1970, pp.895v: 'Truly, as John sees it, God has planned "the hour" carefully' (p.896).

¹² Hahn 1970, p.51.

Οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα. (‘Wij hebben geen koning, alleen de keizer!’). Het is een staaltje van ironie, dat de Joden, die zichzelf als het volk van God beschouwen (1 Sam. 8:7), nu hun afhankelijkheid aan de Romeinse keizer uitspreken. En het zijn de geestelijke leiders van dit volk van God, die deze woorden uitspreken. Voor Pilatus is het een beklonken zaak. Uit puur eigenbelang legt hij zich neer bij de situatie en draagt Jezus over aan (de wil van) de Joden om gekruisigd te worden.¹

B De kruisiging

Vanaf 19:17 doet de evangelist Johannes verslag van de kruisiging van Jezus, zijn sterven en begrafenis. Jezus draagt zijn eigen kruis² naar Golgotha en wordt daar aan het kruis genageld met aan weerszijden twee anderen. Op het kruis was het opschrift bevestigd: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. (‘Jezus, de nazoreeër, de Koning der Joden’) in het Hebreeuws, Grieks en Latijn (19:22).³ De joden protesteerden bij Pilatus tevergeefs tegen de inhoud van dit opschrift (19:22).

De soldaten verdeelden Jezus’ kleren (τὰ ἱμάτια) onder elkaar, maar besloten zijn onderkleed (χιτῶν), dat aan één stuk geweven was, heel te laten en onder elkaar te verloten (19:23,24). Volgens de verteller is dit een vervulling van een schriftwoord, waarmee naar alle waarschijnlijkheid Ps. 22:19 (LXX) wordt bedoeld: ‘Zij verdelen mijn klederen onder elkander en werpen het lot over mijn gewaad’.⁴ Kennelijk ziet de evangelist de dood van Jezus als een vervulling van de Schriften. We zagen dat reeds in 2:22 en nu ook ten aanzien van de gebeurtenissen met betrekking tot de kruisiging zelf (19:24,28,36,37).⁵

In 19:28–37 loopt het verhaal van Jezus’ lijden ten einde (μετὰ τοῦτο). Jezus weet, dat zijn einde nadert. Hij heeft volledige controle over wat er gebeurt en heeft al het werk, waarvoor Hij in de wereld is gekomen voltooid.⁶ Hij heeft dorst en spreekt dat uit: διψῶ. De soldaten dopen een spons in een kruik met zure wijn⁷, die daar staat, steken de spons op een hysopstengel en brengen deze zo bij z’n mond. Volgens de verteller is dat een vervulling van de Schrift, waarschijnlijk van Ps. 69:22: ‘Ja, zij gaven mij gif tot spijs en lieten mij in mijn dorst azijn drinken’.

Het woord ὕσσωπος in 19:29 wordt in NBG51 vertaald met hysopstengel. Een hysopplant is echter ongeschikt voor het doel, zoals beschreven in 19:29. Een hysop is nl. een klein muurplantje (mogelijk *Origanum Syriacum*) zonder stengel. Het werd bij het oude Israël gebruikt bij verschillende reinigingsrituelen gericht op ontzondiging en verzoening (Lev. 14:4,19; Num. 19:6,18; vgl. Ps. 51:7).⁸ Volgens Ex. 12:22 speelde de hysop een belangrijke rol bij de paasviering en gebruikten de Israëlieten een bundel hysop om het bloed van het paaslam aan de bovendorpel van hun deuren te strijken, zodat de verderfengel aan hun huizen voorbij zou gaan. Waarom spreekt de evangelist Johannes hier van een hysopstengel, terwijl Mattheüs en Marcus spreken van een rietstengel?

Volgens vele commentatoren ligt het voor de hand, dat de evangelist hier van ὕσσωπος (hysop) spreekt om een symbolische relatie te leggen met het paasfeest, zoals beschreven in Ex. 12:22 en 23.⁹ De symboliek die van deze oudtestamentische verwijzing uitgaat is evident. De evangelist wil met deze toespeling benadrukken, dat Jezus zich als het ware Paaslam heeft geofferd voor de redding van de mensheid (zie 1:29,36; 6:51c).¹⁰ Een hypothese, die door de context wordt ondersteund, waar in 19:14 de verteller de voorbereidingsdag voor de viering van Pasen als tijdstip voor de executie van Jezus aanduidt.¹¹ Nadat Jezus de zure wijn genomen heeft, roept Hij de bekende woorden: τετέλεσται (‘Het is volbracht!’) waarna

¹ Zie ook de narratieve analyses van C.M. Tuckett, ‘Pilate in John 18–19. A Narrative Critical approach’ (pp.131–140) en M.C. de Boer, ‘The Narrative Function of Pilate in John’ (pp.141–158), beide in: *Narrativity in Biblical and Related Texts* (eds. G.J. Brooke e.a.) Leuven 2000.

² Dat de evangelist dit vermeldt, zou als een typologie kunnen gelden voor het verhaal van Izaäk, die volgens Gen. 22:6 eveneens het materiaal droeg voor z’n eigen offer. Volgens Barrett 1955 is een dergelijke typologie niet uitgesloten, maar is het waarschijnlijker, dat de evangelist hiermee wil benadrukken, dat Jezus ook op dit punt z’n lot in eigen handen neemt. Hij heeft geen helper nodig (p.548). Zie ook Schelkle 1949, p.46.

³ Barrett 1978 ziet deze mededeling als aanwijzing, dat het koningschap van Jezus bij de evangelist een fundamenteel thema vormt bij de behandeling van het lijdensverhaal (p.549). Zie ook Knöppler 1994, die in het veelvuldige gebruik van het woord βασιλεύς (koning) in het vierde evangelie, maar met name in de hoofdstukken 18 en 19 (18:33–19:22) elementen ziet van een kroningsschema, dat uiteindelijk z’n hoogtepunt vindt in de kruisiging als troon van zijn heerlijkheid (pp.258–262).

⁴ Menken 1996, p.210.

⁵ Porter 1994, pp.402,403; J. Painter, ‘The Quotations of Scripture and Unbelief in John 12.36B-43’, in: *The Gospels and the Scriptures of Israel*, (eds. C.A. Evans a.o.) Sheffield 1994, pp.429v; Menken 1996, p.208. Zie ook: Klauck 2004, die uit het feit, dat Johannes anders dan in Ps. 22:19 spreekt over χιτῶν ἄραφος (naadloos onderkleed), de conclusie trekt, dat de evangelist in combinatie met de erop volgende ecclesiologische passage (19:25–27) duidt op de eenheid der gemeente. Dat er een mogelijke parallel zou bestaan met het gewaad van de hogepriester, wijst Klauck af, daar het Evangelie van Johannes in zijn ogen geen hogepriesterlijke christologie kent (p.152).

⁶ Barrett 1978, pp.552v; Morris 1995, p.719.

⁷ Bauer 2000, ὄξος: zure wijn, azijnwijn. Een drank, die de dorst meer lest dan water en bovendien goedkoper is dan echte wijn. Daarom de favoriete drank voor de lagere klassen en speciaal voor soldaten. (p.715). Zie ook Ruth 2:14 (LXX). Volgens Menken 1996 is 19:28 een duidelijke verwijzing naar Ps. 68:22 (LXX), een psalm, waarmee de evangelist Johannes duidelijk vertrouwd is en een voorafschaduwung vormt van Jezus’ lijden en wrede dood (p.144).

⁸ Bauer 2000, p.1043.

⁹ O.a. Hoskyns 1947, p.531; Barrett 1978, p.553; Newbigin 1982, p.256; Culpepper 1983, p.195; Bruce 1983, p.373; Carson 1992, p.621; Stibbe 1992, p.115; Knöppler 1994, pp.96,265; Beasley-Murray 1999, p.352; Knöppler 2001, p.234,238; Davies 1992, pp.234; Weidemann 2004, p.424. Daarentegen kan volgens De Boer 1996 de verbinding met het paasfeest niet zo expliciet gelegd worden. Als het al moeilijk is te denken aan een hysopstengel, die een spons gevuld met wijn zou kunnen dragen, is het evenzeer moeilijk op basis van dit ene woord tot een uitleg te komen, dat hier een relatie zou bestaan met het paasfeest (p.279). De vraag blijft dan overeind, waarom de evangelist, anders dan de synoptici, hier over hysop spreekt. Bovendien moet men deze term in de context van het gehele hoofdstuk 19 zien en de daarin voorkomende symboliek van Jezus als het ware Paaslam (19:14a,33,36), zoals hierboven vermeld. Verwijzend naar Lev.14:4–8,49–52; Num.19:6–7,18–19 en Ps. 51:7 acht De Boer het ook zeer wel mogelijk, dat het woord hysop beelden oproept van het reinigen (van enige vorm van onreinheid) in relatie met bloedrituelen, zoals voorkomend in deze oudtestamentische passages (p.309). Zoals hierboven vermeld, betreft het inderdaad passages, die evenals de paaslamrituelen gericht zijn op ontzondiging en verzoening. Zie in dit verband ook Schlund 2005, die de verbinding van de hysop uit 19:29 met 12:22 of Ps. 50 (LXX) tamelijk vaag acht, maar toch het noemen van de hysop in dit vers als een versterking ziet voor diegenen, die de Johanneïsche lijdensgeschiedenis tegen de achtergrond van het paasfeest lezen, een leeswijzer, die de schrijver door 19:14 en de talrijke hieraan voorafgaande verwijzingen zelf heeft gegeven (pp.123v).

¹⁰ Lindars 1972, p.582; Barrett 1978, p.553; Beasley-Murray 1991, p.352; Knöppler 1994, pp.96,265 en idem 2001, p.238,241,248,258,317. Zie ook Hanson 1994: ‘Finally, in 19:29 we certainly have a reference to the paschal lamb, originally slain at the very moment of the exodus. There is, then, no scheme of salvation history lying behind the Gospel, but it is impossible to deny that salvation history is in the background throughout’ (p.367) en Morris 1995: ‘John may be calling attention to Jesus as the perfect Passover sacrifice’ (p.719, voetnoot 75). Zie verder Brown 1994, die het plausibel acht, dat de referentie aan de hysopstengel bedoeld is om de lezers attent te maken op 1:29 (‘Zie het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt’) (p.1077). Zo ook Klauck 2004: ‘Sein Vorkommen an dieser Stelle verdankt der Ysop nur dem Faktum, dass er sich zum Einbringen von Paschasymbolik eignet’ (p.154).

¹¹ Zumstein 2004, p.267; Weidemann 2004, p.424; Schlund 2005, p.123v.

Hij sterft (19:30). Hij sterft met de uitroep van de overwinnaar op zijn lippen, die zijn werk op aarde heeft volbracht (17:4).¹

Voor gekruisigden geldt dat zij vóór zonsondergang begraven moeten zijn, zeker op sabbat en dan ook nog op de eerste dag van Pasen.² Dus vragen de Joden aan Pilatus de dood van de gekruisigden te bespoedigen door hun benen te breken (*crurifragium*), zodat ze sneller zullen sterven en zo spoedig mogelijk begraven kunnen worden. De soldaten beginnen met de andere gekruisigden, maar als ze bij Jezus komen, zien ze dat Hij reeds gestorven is en breken zijn benen niet (19:31–33). Wel steekt een soldaat een speer in de zijde van Jezus. Uit de wond stroomt bloed en water (19:34).

In 19:35 treffen we een terzijde, een verklarende tussenzin³, aan, waarin de verteller er melding van maakt, dat de geliefde discipel ooggetuige is geweest (ὁ ἑωρακώς⁴) van deze gebeurtenissen en dat het dus waar is, wat hij erover vertelt. Deze gebeurtenissen hebben de evangelist kennelijk diep getroffen. Hij was er immers bij, dat zijn eerste leermeester, Johannes de Doper, Jezus als het Godslam aanwees en aan de hand van wat hij gezien en gehoord had, getuigde dat deze de Zoon van God was (1:29–34). En nu was hij er zelf getuige van, dat Jezus aan het kruis stierf als het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegnam. Daar wilde hij van getuigen en hoopte daarmee te bereiken, dat zijn geïmpliceerde lezers, aangesproken met ‘gij’ tot geloof zouden komen of in hun geloof zouden worden gesterkt (vgl. 20:31). Het getuigenis betreft de mededeling, dat uit de zijde van Jezus bloed en water stroomde. De vraag is, wat van de lezers met betrekking tot deze mededeling van de verteller verwacht wordt dat zij zullen geloven?

De Boer ziet hier als belangrijkste probleem het feit, dat in volgens 19:34b er niet alleen bloed uit Jezus’ zijde stroomt, wat op zichzelf niet zo verrassend is, maar ook water. Kennelijk is hier niet alleen sprake van een fysieke waarneming van de evangelist als ooggetuige, maar kent hij aan de begrippen αἷμα (bloed) en ὕδωρ (water) een geestelijke en theologische betekenis toe.⁶ Het zijn thema’s, waaraan de evangelist ook elders een duidelijk soteriologische betekenis toekent. Om enkele voorbeelden te noemen: het is in water en Geest, dat de mens

wordt wedergeboren (3:5). In 4:14–15 spreekt Jezus over het levende water, dat Hij zal geven aan wie in Hem gelooft en dat in hem zal worden tot een fontein van water, dat springt ten eeuwige leven. Jezus herhaalt dit min of meer in 7:37–39, als Hij aankondigt, dat stromen van levend water uit het binnenste zullen vloeien van hen, die in Hem geloven. Daarnaast is het bloed van Jezus volgens 6:53vv de ware drank voor de mensheid. Alleen daardoor en door het vlees van Christus, dat Hij gegeven heeft voor het leven van de wereld, zal de mens eeuwig leven hebben.

Het is dus aannemelijk, dat de evangelist in het vloeien van bloed en water uit de zijde van Jezus een symbool heeft gezien van het feit, dat stromen van levend water van de gekruisigde zijn uitgegaan, waardoor de mens zou worden levend gemaakt en de gemeente zou leven.⁷ Hij signaleerde, dat reiniging (water) en nieuw leven (bloed) voortvloeien uit het volmaakte offer van het Lam Gods en dat hij getuige was van de waarheid en de kracht van het evangelie, opdat zij, die daar kennis van namen zouden geloven, dat Jezus is de redder der wereld en dat zij gereinigd zouden worden en levend gemaakt in zijn bloed.⁸ Een belangrijk aspect van de water/geestymboliek van de evangelist Johannes betreft dus de reiniging van zonde (Ez. 36:25; Zach. 13:1; 3:22–26 cf. 13:10). Zoals 19:34 aangeeft, staat deze reinigende werking van het bloed echter niet los van het water, dat eveneens uit Jezus’ zijde stroomt. Het is deze reinigende werking van het water, die aan het bloed zijn verzoenende betekenis verleent. Zonder 19:35 zou aan deze betekenis voorbijgegaan worden, want het is dit vers dat de lezer er, toen en nu, op attent maakt, dat de stroom van water, naast die van het bloed van cruciale soteriologische betekenis is.⁹

Voor de uitleg van 19:34b is het goed deze tekst te beschouwen in combinatie met 1 Joh. 5:6–8 en 1 Joh. 1:7–2:2:

1 Joh. 5:6 Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι’ ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ’ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

Dit is Hij, die gekomen is door water en bloed, Jezus Christus, niet slechts met water, maar met het water en met bloed. En de Geest is het, die getuigt, omdat de Geest de waarheid is.

1 Joh. 1:7 ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ’ ἀλλήλων καὶ τὸ αἶμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

Indien wij in het licht wandelen, gelijk Hij in het licht is, hebben wij gemeenschap met elkander en het bloed van Jezus, zijn Zoon, reinigt ons van alle zonde.

1 Joh. 2:2a καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.
en Hij is een verzoening voor onze zonden.

¹ Hoskyns 1947, p.531; Barrett 1978, p.554; Newbigin 1982, p.256; Culpepper 1983, p.108; Morris 1995, p.720; De Boer 1996, pp.142–144; Beasley-Murray 1999, p.352. Zie ook Bruce 1983: ‘All scripture that was due to be accomplished in his passion had now been accomplished; the entire purpose for which the Father had sent the Son into the world was now assured of fulfillment, and since that purpose included the salvation of the world and the procuring of eternal life for all believers’ (John 3:14–17) (p.374) en Knöppler 1994: ‘In dem an Kreuz gesprochenen τετέλεσται fallen Christologie und SOTERIOLOGIE zusammen; das Kreuz als Kreuz Christi ist ohne seine Heilsbedeutung nicht zu denken’.

² Daarom spreekt de verteller van een grote Sabbatdag (ἡν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου) (Barrett 1978, p.555; Beasley-Murray 1999, p.353).

³ O’Rourke 1979, pp.217v (‘a theological reflexion’); Culpepper 1983, pp.17, 43–44. De Boer 1996 ziet in 19:35 een aporia, een onderbreking tussen de schriftcitaten in 19:36–37 en de actuele gebeurtenissen in 19:32–34a, waar deze schriftcitaten op slaan. Het zou er, aldus De Boer, op kunnen wijzen, dat hier op z’n minst sprake is van een tussenzin, een afdwaling, of misschien een interpolatie van een latere redacteur, mogelijk uit de kring van Johannes (p.293). Barrett 1978 acht dit niet uitgesloten, in aanmerking genomen, dat vers 19:35 o.a. in een belangrijk handschrift van de Vulgaat (vg^{ms}) ontbreekt. Niettemin acht hij de bewijsvoering te oppervlakkig om daaraan de conclusie te verbinden, dat dit vers er later aan is toegevoegd om aan het boek meer autoriteit toe te kennen (p.558).

⁴ Zie mijn conclusies in Hoofdstuk 3, §A3 Zie Brown 1970, p.936; Morris 1995, p.725; Culpepper 1983: ‘The narrator, who speaks about Jesus retrospectively, here relates something which happened subsequent to the crucifixion: namely, “the one who saw these things”, presumably the Beloved Disciple, bore witness to them’ (p.44). Zie verder Schnackenburg 1975, die een duidelijke relatie legt met 21:24 en daarom tot de conclusie komt, dat beide over de geliefde discipel handelen. Zo ook Lindars 1972, die op grond van de context de mogelijkheid uitsluit, dat de Romeinse soldaat uit 19:34 hier als getuige optreedt en daarom mede aan de hand van 21:24 de geliefde discipel als getuige aanwijst (p.589). Zo ook Carson 1992, p.626; Tovey 1997, pp.94, 137, 142 en Beasley-Murray 1999, p.354.

⁵ Culpepper 1983, spreekt hier van de ‘narratee’ (p.212).

⁶ Dodd 1953, pp.428v; Barrett 1978, p.556; Newbigin 1982, p.258; Bruce 1983, p.376; De Boer 1996, p.295.

⁷ Barrett 1978, p.557.

⁸ Hoskyns 1947, p.533; Carson 1991, p.624.

⁹ De Boer 1996, p.297; Knöppler 2001: ‘Von Joh. 19:34 her passt die kreuzestheologische Interpretation am ehesten zu der auf eine zusammengestetzte Handlung bezogenen Wendung δι’ ὕδατος καὶ αἵματος (1 Joh. 5,6a)’, p.232.

Deze tekstgedeelten, afkomstig uit hetzelfde milieu als het evangelie, houden ons voor, dat het bloed van Jezus ons reinigt van alle zonde en leren ons zo, dat Jezus een verzoening (ἱλασμός) is voor de zonden. Zowel 19:34b als 1 Joh. 5:6 refereren aan bloed en water en doen vervolgens een beroep resp. op het getuigenis van de Geest en op het getuigenis van de geliefde discipel, dat eveneens is ingegeven door de Geest (vgl. 15:26). Het bloed in 1 Joh. 5:6 is een referentie aan het stromende bloed uit 19:34b, waarmee dus wordt aangegeven, dat Jezus is gestorven als een zoenoffer voor de zonde, zoals ook reeds zichtbaar was in 1 Joh. 1:7; 2:2. Het evangelie en de brief van Johannes werken dus samen om te bewijzen, dat de stroom van het bloed in 19:34b in verzoenende zin verstaan moet worden.¹

In 19:35,36 schakelt de evangelist de verteller in om enkele toelichtende mededelingen te doen. In 19:37 volgt vervolgens een terzijde van meer theologische aard.²

19:35 καὶ ὁ ἑωρακὼς μαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθὴ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε.
En die het gezien heeft, heeft ervan getuigd en zijn getuigenis is waarachtig en hij weet dat hij de waarheid spreekt, opdat ook gij gelooft.

19:36 ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, Ὅστούν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ.
Want dit is geschied, opdat het schriftwoord zou vervuld worden:
Geen been van Hem zal verbrijzeld worden.

19:37 καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει, Ὅψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.
En weder zegt een ander schriftwoord:
Zij zullen zien op Hem, die zij doorstoken hebben.

In 19:35 gaat de verteller terug in de tijd van Jezus' dood en deelt aan de geïmpliceerde lezers (net als in 20:31 de Johanneïsche gemeente: 'gij' in het meervoud) mede, dat hij die de gebeurtenissen, die in de voorgaande verzen zijn beschreven heeft gezien (naar we aan kunnen nemen de geliefde discipel) daarvan getuigd heeft, waarna hij als de alleswetende verteller bevestigt, dat diens getuigenis waar is.³ In 19:36 komt de verteller terug op het crurifragium uit 19:33 en vervolgt hier zijn getuigenis met een citaat, dat mogelijk teruggevoerd kan worden op de regels m.b.t. het eten van het paaslam in Ex. 12:46 (LXX): καὶ ὁστούν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ (geen been zult gij ervan breken) of Num. 9:12. Het betreft

een passage die refereert aan het oudtestamentische paasoffer, dat bestond uit een gaaf, mannelijk, éénjarig stuk kleinvee (Ex. 12:5) en waarvan geheel volgens de inzetting van het Pascha geen been gebroken mocht worden. Een andere mogelijkheid is dat het citaat komt van Ps. 33:21 (LXX), een passage over de lijdende rechtvaardige: κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀστέα αὐτῶν, ἐν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται (De Heer behoedt al zijn beenderen, niet één daarvan wordt gebroken).

Volgens Menken is er reden aan te nemen, dat de evangelist aan beide teksten uit het OT heeft willen refereren, waar immers Jezus als het ware Paaslam en Jezus als de lijdende rechtvaardige beelden zijn, die zeer wel passen in het denken van de evangelist en dan ook regelmatig voorkomen in het evangelie o.a. in diverse citaten uit het OT.⁴ Andere geleerden beperken zich echter tot het standpunt, dat de gebeurtenissen genoemd in 19:33 in de ogen van de evangelist een vervulling zijn van de oudtestamentische schriftwoorden uit Ex. 12 en Num. 9 en dus gekoppeld aan het daarin voorkomende thema van het paasoffer.⁵ Wat met name in teksten als 1 Cor. 5:7 en 1 Petr. 1:19 over het paaslam wordt gezegd, komen we dus ook in het vierde evangelie, zij het met andere woorden, tegen.⁶

Aan het slot van deze perikoop in 19:37 blikte de evangelist nog terug op 19:34 en brengt in herinnering, dat de uitspraak: Ὅψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν ('Zij zullen zien op Hem, die zij doorstoken hebben') al eerder in de Schrift voorkomt. Hoogst waarschijnlijk refereert de evangelist hier aan de profetie in Zach. 12:10, waarin wordt aangekondigd, dat de God van Israël, nadat de volkeren die in de eindtijd Jeruzalem hebben belegerd zullen zijn verslagen, 'over het huis van David en over de inwoners van Jeruzalem de Geest van genade en der gebeden zal uitgieten'. Zij zullen Hem aanschouwen, die zij doorstoken hebben⁷ 'en over hem een rouwklacht aanheffen als de rouwklacht over een enig kind, ja, zij zullen over hem bitter leed dragen als het leed om een eerstgeborene'. Deze profetie spreekt over berouw en bekering bij hen die Jezus als de doorboorde zullen aanschouwen en spreekt vervolgens van heil en vergeving bij God, die voor hen een bron zal ontsluiten ter ontzondiging en reiniging (Zach. 13:1).

In de laatste perikoop (19:38–42) van hoofdstuk 19 wordt in eenvoudige bewoordingen verteld hoe Jezus met toestemming van Pilatus naar joods gebruik wordt begraven. Een volgelinge van Jezus, Jozef van Arimathéa, neemt deze taak op zich samen met Nicodemus, die we kennen van 3:1vv en die uit respect voor de overledene een royale hoeveelheid specerijen ter beschikking stelt, zodat Hij als een koning kan worden begraven (2 Kron. 16:14). Deze stille volgelingen van Jezus, die uit angst voor de Joden tot nu toe niet openlijk voor Jezus

¹ De Boer 1996, p.298; Metzner 2000, p.267. Zie ook Knöppler 1994: 'Jesu Tod am Kreuz wird durch die Bezeugung der Seitenwunde soteriologisch gedeutet: indem der Gekreuzigte Blut und Wasser verströmt, ist er die Quelle der Reinigung und Sühne Das Wasser ist das Reinigungsmittel Das Blut ist das Sühnemittel. Insofern die Schlachtung der in neutestamentlicher Zeit zum Sühnekult gehörigen Passalämmer auf Blutgewinnung zielt und die Passalammbestimmung aus Ex.12,46 auf den Gekreuzigten bezogen wird, dient das in 19,34b genannte Blut des Gekreuzigten der Sühne: der gekreuzigte Jesus schafft Sühne für die Sünde des κόσμος (1,29, vgl.1 Joh. 2,2; 4,10), spendet Leben (vgl. 6,51c,53–56) und Reinigung von Sünden (vgl.1 Joh. 1,7.9)' (p.257), idem, 2001, pp.234v.

² O'Rourke 1979, pp.210v,217.

³ Culpepper 1983, pp.43,44,45,122,212.

⁴ Menken 1996, pp.157–158. Citaat Menken: 'It seems that the evangelist consciously presents Jesus in two different roles at the same time. For him, various figures and types of the eschatological saviour, derived from various sources, coalesce in the person of Jesus' (pp.165v).

⁵ R.N.Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1975, p.156; Barrett 1978, p.558; Bruce 1983, p.377; Davies 1992, pp.24,234,305; Carson 1992, p.627; Porter 1994, p.423; Morris 1995, p.727; Tovey 1997, p.142,

voetnoot 40; Beasley-Murray 1999, p.355; Knöppler 2001, pp.28,234,236,248; Klauck 2004, pp.155v; Schlund 2005, pp.124–131. Zie ook Knöppler 1994: 'Indem das Zitat von der rituellen Unversehrtheit des in neutestamentlicher Zeit zum Sühnekult gehörige Paschalammes spricht und diesen kultischen Aspekt auf den gekreuzigten Jesus wendet, bringt es nach 19,14.29 noch einmal die theologische Einsicht zur Sprache, dass der Gekreuzigte 'das wahre Paschalamm ist' (p.256). Zie daarentegen Ridderbos 1992, Deel 2, die iedere relatie vanuit het Evangelie van Johannes met de oudtestamentische Paschaviering (incl. 1:29) afwijst (pp.288v). Deze opvatting laat zich n.m.m. in belangrijke mate verklaren door het feit, dat Ridderbos, blijkens de inleiding van zijn commentaar, weinig belang hecht aan de oudtestamentische achtergronden van het vierde evangelie en bovendien minder rekening houdt met de sterk symbolische en thematische schrijftant, waarmee de evangelist zijn gezichtspunt tot uitdrukking brengt.

⁶ Carson 1992, p.627.

⁷ Het citaat van 19:37 volgt de Hebreeuwse tekst van Zach.12:10 en niet de LXX. Letterlijk staat er in de Hebreeuwse tekst: 'zij zullen zien op Mij (d.w.z. op God), die zij doorboord hebben', een vertaling, die een onaanvaardbaar antropomorfisme zou inhouden. Een verklaring voor deze vertaling is echter niet voorhanden. In Op.1:7 worden deze woorden betrokken op de wederkomst van Christus.

durften kiezen¹, nemen nu de taak op zich Jezus de laatste eer te bewijzen. Ze leggen Hem in een vers graf, dichtbij Golgotha, zodat de teraardebestelling nog plaats kan vinden voor het begin van de sabbat. Ongetwijfeld was het een moedige daad van deze beide mannen van aanzien, hoewel daar niet zonder meer uit geconcludeerd kan worden, dat zij daarmee openlijk voor hun geloof in Jezus uitkwamen.²

C De opstanding

In hoofdstuk 20 lezen we het bekende verhaal van Maria van Magdala, Petrus en Johannes, de geliefde discipel, die zich naar het graf van Jezus begeven om te constateren, dat de steen is afgewenteld en dat het lichaam van Jezus er niet meer ligt. Vanuit menselijk standpunt is het begrijpelijk, dat zij in eerste instantie aan de mogelijkheid denken, dat grafschenners het lichaam van Jezus hebben weggenomen (ῥῆραν). Zo ook de discipel die Jezus liefhad, die als laatste het graf binnenging en zag, dat het graf leeg was. In 20:9 maakt de verteller in een terzijde duidelijk, dat de conclusie, als zou het lichaam van Jezus weggenomen zijn niet zo onlogisch was, daar zij immers de Schrift nog niet kenden (οὐδέπω) en dus ook niet konden weten, dat Jezus uit de doden moest (δεῖ) opstaan. De evangelist met zijn kennis van na Pasen geeft hiermee, bij monde van de verteller, retrospectief aan, dat Jezus ook naar de Schriften uit de doden zou opstaan om terug te keren tot zijn Vader (20:17).³

In 20:12 volgt de ontmoeting van de wenende Maria met de opgestane Heer, die zich aan haar vertoont en haar vraagt Hem niet vast te houden (Μή μου ἄπτου⁴), omdat Hij nog niet opgevaren is naar zijn Vader, naar zijn God. Het was niet het lege graf, noch het zien van Jezus, dat Maria duidelijk maakte, dat Hij leefde, maar de woorden die Hij tot haar sprak: Maria! Zoals de goede herder door de schapen wordt herkend, als Hij ze bij name noemt (10:3, 14), zo herkent Maria Jezus, als Hij haar naam noemt. Het zal echter een andere relatie zijn dan tot nu toe, want Jezus is op weg naar zijn Vader. Maar deze Vader is nu ook haar Vader en die van de andere discipelen, die Jezus nu met ‘broeders’ aanspreekt (20:17).⁵ Gehoorzaam aan zijn opdracht gaat Maria op weg naar de andere discipelen om hun te vertellen wat Jezus tot haar had gezegd.

¹ Culpepper 1983, p.136.

² Hoskyns 1947, p.536; Carson 1991, p.629; Morris 1995, p.729; Beasley-Murray 1999, pp.358–359.

³ Zie Culpepper 1983, pp.28,67; Ridderbos 1992, Deel 2, p.302v. Zie ook M.J.J. Menken, ‘Interpretation of the OT and the Resurrection of Jesus in John’, in: *Resurrection in the New Testament, FS J. Lambrecht*, Bieringer a.o. (eds.), Leuven 2002, pp.189–205, die aangeeft, dat de evangelist Johannes in zijn christologie in wezen uitgaat van twee gezichtspunten, nl. de incarnatie en de dood van Jezus. Beide gebeurtenissen worden zowel vanuit het ‘materiële’ gezichtspunt (Jezus verschijnend als mens en zijn smadelijke dood), als vanuit het ‘geestelijke’ gezichtspunt (Jezus komende in de wereld als Gods eschatologische gezant en zijn vertrek uit de wereld) belicht. Als de evangelist verwijst naar de Schrift, zoals in 20:9, is dat bedoeld om de lezers de geestelijke betekenis te laten zien van het verhaal, zoals hij dat in materiële zin weergeeft (p.205).

⁴ De werkwoordvorm ἄπτου (ontkennend, gebiedende wijs, tegenwoordige tijd) wijst erop, dat Maria Jezus reeds aanraakt (Bauer 2000: ‘Stop clinging to me!’ (p.126). Zie ook Ridderbos 1992, deel II, die spreekt van ‘vasthouden, tegenhouden’, waartegen Jezus in 20:17 bezwaar maakt, omdat Hij zijn opvaren naar de Vader nog moet voltooien (p.306).

⁵ Newbigin 1982, pp.265v.

D Samenvatting hoofdstuk 10

Wanneer we het lijden en de dood van Jezus overzien, zoals beschreven in hoofdstuk 19 van het vierde evangelie, wordt duidelijk, dat het oudtestamentische vervullingmotief en het paasthema in dit hoofdstuk samenkomen met name in de gebeurtenissen rond het kruis en de laatste uren van Jezus op aarde. In dit hoofdstuk wordt Jezus samenvattend geschetst als de vervulling van het OT en als het ware en volmaakte Paaslam. Het heilsgebeuren in Jezus kan als vervulling van de oude en als instelling van de nieuwe plaats van ontmoeting met God beschouwd worden. Meer nog: Jezus heeft de alles omvattende verzoening tussen God en de mens tot stand gebracht. De oude zoenoffers hebben hun einde gevonden door het eenmalige zelfoffer van het eschatologische Paaslam, Jezus Christus. De nieuwe plaats van verzoening is nu het kruis.⁶

E Samenvatting DEEL IV

In deel III van dit proefschrift is de aandacht vooral gericht geweest op de christologische en soteriologische kenmerken van het evangelie. Hierbij hebben we ons met name beziggehouden met de analyse en exegese van die Bijbelpassages, die tot een breder en dieper inzicht kunnen leiden in Gods reddende handelen in zijn Zoon Jezus Christus, zoals de geïmpliceerde schrijver van het vierde evangelie dit o.a. tot uitdrukking heeft gebracht in het gebruik van de termen ‘leven’ (ζωή) en ‘eeuwig leven’ (ζωή αἰώνιος).

In dit slotdeel van mijn onderzoek ben ik een stap verder gegaan en heb mij in het bijzonder beziggehouden met de vraagstelling naar de kruistheologische en verzoenings-theologische dimensie van het vierde evangelie. Daarbij is mij gebleken, dat de grens tussen deze deelgebieden van de theologie niet altijd scherp te trekken valt. Met name betreft dit het verhaal van de tempelreiniging (2:13–25) en de gelijkenis van de goede Herder (10:1–20), passages waarin de grens tussen soteriologie en verzoeningstheologie tamelijk vaag is. Ik heb daarom een keus gemaakt en mij in dit laatste deel van mijn onderzoek beperkt tot een vijftal tekstgedeelten (1:1–18,29,36; 3:14–16; 6:51c; 13:1–20), die naar mijn mening in het kader van de voor deze studie geldende vraagstelling een nader onderzoek wettigden. Onder verwijzing naar de diverse bij de verschillende onderzoeksonderwerpen vermelde samenvattingen, ben ik tot de algemene conclusie gekomen, dat de evangelist Johannes in zijn evangelie de kruisdood van Jezus theologisch heeft begrepen en daaraan in het bijzonder een verzoeningstheologische betekenis heeft toegekend.

a. Dat komt allereerst tot uitdrukking in 1:12, 13 en 14, sleutelteksten in de Proloog, waarin zowel de objectieve kant als de subjectieve kant van de verzoening tussen God en mens zichtbaar wordt. Een intertekstuele en intratekstuele analyse van deze verzen uit de Proloog heeft als resultaat opgeleverd, dat de evangelist bij monde van de verteller duidelijk heeft willen maken, dat Jezus, als het vleesgeworden Woord en als vervulling van de oudtestamentische

⁶ Vgl. Barth 1992, p.49; Porter 1994, p.427; Metzner 2000, p.139; Knöppler 2001: ‘Insgesamt kann das Geschick Jesu nach Joh. als Ablösung der alten und Etablierung einer neuen Stätte der Begegnung mit Gott bezeichnet werden. Mehr noch: Jesu hat umfassende Sühne gebracht. Die alten Sühnopfer haben ihr Ende gefunden durch das einmalige Selbstopfer des eschatologischen Passalammes Jesus Christus. Neuer Sühneort ist jetzt das Kreuz’ (p.248).

zoenoffercultus, gedurende zijn aardse leven de heerlijkheid van God heeft geopenbaard met als hoogtepunt zijn zoenoffer aan het kruis, als de Zoon des Mensen, zijn leven gevend voor het leven der wereld. De subjectieve dimensie van de verzoening komt verder tot uitdrukking in 1:12 en 13, die een eenheid vormen met 1:14, waarmee een nauwe relatie wordt gelegd tussen de kruisdood van Jezus en de wedergeboorte van hen, die Jezus als zodanig hebben aangenomen.

b. Een deductieve analyse van 1:29,36 heeft vervolgens tot de conclusie geleid, dat Johannes de Doper met de uitroep: 'Zie het Lam Gods dat de zonde der wereld wegneemt' een symbolische koppeling heeft willen maken tussen de bediening van Jezus op aarde, inclusief zijn dood, en de joodse offerpraktijk, die ook nog in zijn tijd onderdeel uitmaakte van de gangbare tempeldienst in Jeruzalem. Vervolgens heeft een nadere bestudering van de historische ontwikkeling van het paasritueel en de daaraan toe te kennen betekenis na de uittocht uit Egypte tot na de ballingschap en in de tijd van Jezus, mij duidelijk gemaakt, dat Johannes de Doper daarbij in alle waarschijnlijkheid het paasritueel voor ogen heeft gehad, een ritueel, waaraan met name na de ballingschap als onderdeel van de tempeldienst steeds meer de betekenis van een verzoeningsfeest werd gegeven. Door Jezus aan te kondigen als het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt, heeft de Doper duidelijk willen maken, dat Jezus als de Zoon van God in complete gehoorzaamheid aan zijn Vader de weg der verzoening is gegaan, een verzoening die voor de gehele wereld geldt.

Hoewel Johannes de Doper, als van God gezonden, blijkens zijn uitspraken in hoofdstuk 1 en elders, duidelijk over profetische gaven beschikte, is het niet waarschijnlijk te achten, dat hij het heilswerk van Jezus, inclusief diens zoendood aan het kruis, in zijn tijd al in z'n volle omvang heeft onderkend, toen hij Jezus het Lam Gods noemde. Van meer belang is echter te constateren, dat Johannes de evangelist het getuigenis van Johannes de Doper in het kader van zijn theologische gedachtegang, van dermate groot belang achtte, dat hij deze een prominente plaats in zijn evangelie toebedeelde. Als evangelist van na Pasen heeft de evangelist daarmee aan willen geven, dat Jezus de opdracht om de zonde der wereld weg te nemen zou vervullen door als het ware Paaslam zijn leven te geven als een plaatsvervangend zoenoffer om daarmee aan de wereld eeuwig leven te schenken.

c. Het verhaal van Nicodemus in hoofdstuk 3 toont aan waar misverstanden toe kunnen leiden. De dubbele betekenis, die aan de metafoor γεννάω ἄνωθεν gegeven kan worden (zowel 'opnieuw geboren worden' als 'van boven geboren worden') leidt tot een oeverloze dialoog midden in de nacht tussen de beide leraren. Waar Jezus uitlegt, dat de mens alleen het Koninkrijk Gods kan binnengaan, indien God hem door de heilige Geest heeft gewekt tot een nieuw leven, leeft bij Nicodemus de absurde gedachte, dat Jezus doelt op een nieuwe natuurlijke geboorte. Een onmogelijke uitleg van een 'aardse' metafoor met een 'hemelse' betekenis.

Uiteindelijk doorbreekt Jezus deze begripsverwarring en vraagt zich vertwijfeld af of het wel zin heeft over de hemelse zaken te spreken, als deze aardse zaken, die Hij daarvoor heeft genoemd, zoals wedergeboorte en het binnengaan van het Koninkrijk Gods al niet tot geloof leiden? Waarna Jezus in een uitgebreid exposé uitlegt, wat de hemelse zaken precies inhouden. Het verwekt worden door de Geest en het binnengaan van het Koninkrijk Gods gaat geheel buiten het menselijke (dus aardse) handelen van de mens om en is uitsluitend te danken aan het feit, dat God vanuit zijn grenzenloze liefde voor de wereld zijn eniggeboren

Zoon aan het kruis heeft verhoogd, om daarmee te bereiken, dat ieder, die in Hem gelooft, niet buiten het Koninkrijk Gods blijft, maar eeuwig leven verwerft: een leven van de kinderen Gods, geboren van boven, verwekt door de Geest. Wie opziet naar het kruis van Jezus en gelooft, dat dit zoenoffer van Jezus ook dient tot zijn redding kan er ook van verzekerd zijn, dat hij als een wedergeboren kind van God het Koninkrijk Gods zal binnengaan.

In het weergeven van dit indringende verhaal over Jezus en Nicodemus heeft de evangelist de narratieve technieken van misverstand, dubbele betekenis en metafoor ten volle benut om zijn gezichtspunt en gedachtegang, die in belangrijke mate door kruistheologische en verzoeningstheologische oogmerken zijn bepaald, op de geïmpliceerde lezer over te brengen.

d. Een zelfde aanpak met dezelfde uitkomst geldt ook hoofdstuk 6, het verhaal van de spijziging van de vijfduizend, dat door de uitleg, die Jezus aan dit wondergebeuren geeft een diepgaande kruistheologische en verzoeningstheologische betekenis krijgt. Het is met name de rol die in dit verhaal aan de verteller wordt toegekend, waardoor het teken van het broodwonder wordt geplaatst in de context van het joodse paasfeest. Dat komt met name tot uitdrukking in de onderwijzing van Jezus in de synagoge van Kafarnaüm, waarin Hij gebruikmakend van een veelheid aan metaforiek, verwijzingen naar het OT en het uitspreken van een aantal ἐγώ εἶμι-uitspraken zijn toehoorders duidelijk maakt, dat Hij als het brood des levens, in gehoorzaamheid aan zijn Vader, zijn vlees heeft geofferd aan het kruis, vrijwillig en plaatsvervangend, met als doel, dat de van God vervreemde en in duisternis levende mensheid daardoor zou leven, dat wil zeggen eeuwig leven zou beërven, een leven in gemeenschap met Jezus en met de enige waarachtige God, die Hem heeft gezonden. Op deze wijze geeft Jezus het Pascha, zoals beschreven in Ex. 12, een centrale plaats in zijn prediking met alle daarbij behorende associaties, met de bedoeling, dat de in de synagoge verzamelde Joden zullen begrijpen wie Hij is als het ware Paaslam, dat door zijn kruisdood de verzoening tussen God en de wereld tot stand heeft gebracht als vervulling van de oudtestamentische offercultus. De heilsboodschap, die in 1:29 uit de mond van Johannes de Doper klonk wordt zo in 6:51c door Jezus zelf bevestigd.

e. Verder heeft ook de analyse van het verhaal van de voetwassing als resultaat opgeleverd, dat de soms diepgaande symboliek, waarmee het verhaal is doorweven, duidelijk in de richting wijst van een kruistheologische en verzoeningstheologische gedachtegang. De overheersende opvatting, dat in dit verhaal zowel Jezus' dienstbaarheid als zijn zondedelgende zelfoffer aan het kruis, zichtbaar wordt, deel ik. Het komt zowel tot uitdrukking in het voorbeeld (ὑπόδειγμα), dat Jezus zijn discipelen ter navolging voorhoudt (13:15) als in zijn waarschuwende woorden, gericht tegen de weigerachtige Petrus, dat zij die zich niet eerst door Hem laten reinigen met Hem niet in gemeenschap zullen staan. Om deel te hebben aan Jezus' overgave aan de dood en de heilswerking daarvan in het verwerven van eeuwig leven, zoals uitgebeeld in het wassen van hun voeten, is nodig dat de volgelingen van Jezus eerst gereinigd worden van hun zonden door het bloed van Jezus, vergoten aan het kruis van Golgotha.

Bij monde van de verteller wordt deze gebeurtenis in een paassetting geplaatst (13:1) en wordt Jezus voorgesteld als het ware Paaslam, wiens bloed vergoten zal worden bij zijn aanstaande kruisdood (vgl. 19:34b). Dit bloed zal zijn volgelingen reinigen van hun zonde (cf. 1 Joh. 1:7), waardoor zij eeuwig leven zullen verwerven en de relatie met God, verstoord door de zonde weer zal herstellen. Dat is het erfdeel, dat de volgelingen van Jezus zullen

ontvangen, als zij bereid zijn zich door Hem te laten wassen en te reinigen van al hun zonden. Deze soteriologische gezichtspunten krijgen zo met name op een lager niveau van de tekst een kruistheologische en verzoeningstheologische dimensie en het wordt duidelijk dat de reiniging van zonden en het herstel van de verhouding tussen God en de mens, alleen te danken is aan het zoenoffer van Jezus en het vergoten bloed aan het kruis.

f. Ten slotte heb ik in het slot van DEEL IV mijn onderzoek gericht op het lijden en de dood van Jezus, zoals vervat in de hoofdstukken 18 en 19. Met name hoofdstuk 19 wordt gekenmerkt door een veelheid aan symboliek, waarmee de geïmpliceerde schrijver, vaak bij monde van de verteller, de geïmpliceerde lezers, i.c. de Johanneïsche gemeente, duidelijk maakt, dat Jezus' sterven aan het kruis en de gebeurtenissen, die zowel voor als na zijn dood, plaatsvonden, Jezus niet zo maar zijn overkomen, maar reeds in het OT zijn aangekondigd (19:36,37). Deze vervullingstekst van het OT geeft weer, dat Gods heilsplan in deze gebeurtenissen tot vervulling komt, nl. dat Jezus als het ware Paaslam aan het kruis is gestorven en zo de verzoening tussen God en mens tot stand heeft gebracht.

g. Terugkerend naar de voor dit slotdeel van mijn onderzoek geldende vraagstelling, meen ik in dit deel aan de hand van een analyse van enkele specifieke tekstgedeelten (1:1–18, 29,36; 3:14–16; 6:51c, 13:1–20) en het verhaal van Jezus' lijden en sterven, zoals vervat in de hoofdstukken 18 en 19 aangetoond te hebben, dat de kruisdood van Jezus een belangrijke plaats inneemt in het Johanneïsche denken en dat de evangelist aan het sterven van Jezus verzoeningstheologische relevantie toekent. Teneinde het heil voor de mensheid te bewerkstelligen en zo de verzoening tussen God en de mensheid tot stand te brengen heeft Jezus naar de wil van zijn Vader en als het ware Paaslam door zijn zoenoffer aan het kruis de zonde der wereld weggenomen en zo voor de wereld eeuwig leven bewerkstelligd.

SAMENVATTING EN CONCLUSIES

In dit proefschrift zijn de resultaten neergelegd van een aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam gestart onderzoek naar de kruistheologische en verzoeningstheologische kenmerken van het Evangelie van Johannes. Als centrale vraagstelling geldt: *In hoeverre maakt de boodschap van verzoening, die we elders in de Bijbel aantreffen, ook deel uit van het gedachtegoed van de evangelist Johannes, zoals neergelegd in het vierde evangelie, en welke rol kent hij daarbij toe aan de kruisdood van Jezus?*

Het onderzoek bestaat uit vier delen:

1. In DEEL I (INLEIDING), bestaande uit drie hoofdstukken, is een aantal thema's tot onderwerp van onderzoek gemaakt, die als uitgangspunt voor de eigenlijke studie gelden:

a. Bij het vaststellen van de verschillende deelvragen, die met elkaar de onderzoeksvraagstelling uitmaken, heeft het getuigenis over de verzoening tussen God en mens, zoals dat in diverse toonaarden doorklinkt in het Hebreeuwse OT, de LXX en het NT (buiten het vierde evangelie), als begrippenkader gefungeerd. Daarvan wordt verslag gedaan in hoofdstuk 1. Analyse van begrippen als *kipper* in het OT en ἱλασμός in LXX en NT heeft het kader opgeleverd, waarop de kruistheologische en verzoeningstheologische vraagstelling met betrekking tot het vierde evangelie is gebaseerd. Het heeft tot de volgende driedeling geleid, waarin als het ware het heilsgebeuren in fasen wordt weergegeven:

1. de verstoorde relatie tussen God en de mensheid;
2. de herstellende rol van God;
3. de rol van Jezus' kruisdood hierin.

Het vierde evangelie is een verhaal, dat qua genre gekenmerkt wordt door een in veel opzichten narratieve stijl. Als toegangsweg tot deze wereld is een narratieve analyse als een van de meest geëigende onderzoeksmethoden te beschouwen. Deze literaire methode bestaat nog niet zo lang, maar heeft reeds bij veel Bijbelonderzoekers belangstelling opgewekt, waaronder een opvallend groot aantal onderzoekers van het vierde evangelie.¹

In deze methode fungeert het Evangelie als communicatiemodel, waarin de geïmpliceerde schrijver, hier en daar bijgestaan door een verteller, zijn theologische gezichtspunt op de geïmpliceerde lezers probeert over te brengen. Daarbij staan hem diverse narratieve technieken of strategieën ter beschikking (thema's, symbolen, metaforen, misverstanden, ironie, stille communicatie, enz.), die ertoe dienen de geïmpliceerde lezers voor zijn theologische gezichtspunt te winnen.

Het onderzoek is dan ook in belangrijke mate toegespitst op het herkennen en doorvoelen van dit met veel narratieve elementen en componenten doorspekte tekstmateriaal, in de verwachting, dat de antwoorden op de verschillende onderzoeksvragen te vinden zijn door

¹ Om er enkele te noemen: De Jonge 1977; Culpepper 1983; Staley 1988; Davies 1992; Stibbe 1992 en 1993; Porter 1994; Lee 1994; Tovey 1997; Orchard 1998; Brouns-Wewerinke 2002, 2003.

de diverse thema's en symbolische referenties tekstkritisch, syntactisch, contextanalytisch en semantisch te onderzoeken. In het vervolg van hoofdstuk 1 wordt verantwoording afgelegd over de wijze, waarop tot deze methodologische afweging is gekomen, waarna het hoofdstuk wordt afgesloten met een nadere uitleg van de wijze, waarop het onderzoek is opgezet en de gekozen vraagstelling op onderdelen.

b. De diverse bibliografieën van het Evangelie van Johannes tonen aan, dat het Evangelie al van vroege tijden bij vele Bijbelonderzoekers in de belangstelling heeft gestaan. Toch is er maar weinig onderzoeksmateriaal beschikbaar dat zich zuiver en alleen richt op de verzoeningsleer bij Johannes. Waar dit wel het geval is, betreft het meestal studies en publicaties, handelend over de nieuwtestamentische verzoeningsleer in het algemeen, waarbij op een bepaald moment terloops en vaak heel summier ook wordt bekeken, wat het vierde evangelie mogelijk hierover zegt.

In hoofdstuk 2 is een beperkt overzicht opgenomen van publicaties van redelijk recente datum, waarin enkele nieuwtestamentici verslag doen van hun onderzoekingen van het vierde evangelie en daarbij soms terloops, soms heel nadrukkelijk ook de mogelijk in dit evangelie aanwezige verzoeningsgedachte aan de orde stellen. Dit overzicht betreft bij elkaar negen nieuwtestamentici, die globaal in drie groepen zijn in te delen, te weten: zij die iedere suggestie dat de dood van Jezus als een zoenoffer voor de zonde der mensheid dient te worden gezien afwijzen, zij die deze suggestie in verschillende nuanceringen onderschrijven en zij die van mening zijn, dat een verzoeningstheologie in de gedachtegang van Johannes op z'n hoogst een marginale rol speelt, zonder dat daaraan een centrale rol toegekend kan worden. Deze onderzoeksresultaten vormen een waardevolle bijdrage bij het onderzoek van het Evangelie van Johannes.

c. Bij de keuze voor de narratieve onderzoeksmethode dient men, evenals De Boer en Stibbe¹, zich er terdege van bewust te zijn, dat een keuze voor deze methode behalve kansen ook het risico van een te overheersende literaire benadering van het Evangelie met verwaarlozing van de historische dimensie van het evangelieverhaal met zich mee zou kunnen brengen. Vandaar, dat in hoofdstuk 3 uitgebreid is ingegaan op de ontstaansgeschiedenis van het vierde evangelie, waarbij de aandacht zowel op de Sitz im Leben van de Johanneïsche gemeente in relatie tot de inhoud van het vierde evangelie is gericht, als aan de mogelijke bronnen, die de evangelist Johannes ten dienste hebben gestaan.

Dit onderzoek heeft tot het inzicht geleid, dat het vierde evangelie als geheel met een grote mate van zekerheid is geschreven door of onder (eind)verantwoordelijkheid van de geliefde discipel, die als ooggetuige van de belangrijkste gebeurtenissen in Jezus' leven, in de eindfase van zijn leven (ongeveer 90 jaar n. Chr.) zijn evangelie heeft geschreven met de bedoeling zijn gemeenteleden, voor een groot deel van joodse oorsprong, in moeilijke omstandigheden pastoraal bij te staan. Aan de ene kant was deze kring van gelovigen in sterke mate onderhevig aan de externe druk van het, na de verwoesting van de tempel in 70 n. Chr., opdringend rabbijnse jodendom. Aan de andere kant werden zij geconfronteerd met ernstige interne problemen tussen joden en niet-joden over de identiteit van Jezus, als de Messias en de Zoon van God. In die situatie achtte de evangelist Johannes het van belang

zijn evangelie aan hen te presenteren met de bedoeling hen te bemoedigen en in hun geloof in Jezus als de Messias en als Zoon van God te versterken.

Zonder twijfel heeft deze Sitz im Leben van de Johanneïsche gemeente aan het eind van de eerste eeuw het karakter en de inhoud van het vierde evangelie beïnvloed. Op dit punt staan echter de ideeën tegenover elkaar van hen, die van mening zijn, dat bij de totstandkoming van het Evangelie de continuïteit tussen de historische Jezus en de kerygmatische Christus volledig verloren is gegaan en de visie van die onderzoekers, die juist een grote mate van continuïteit vaststellen. Deze laatsten menen vast te kunnen stellen dat de schrijver er juist bewust naar gestreefd heeft om de historische Jezus van vóór Pasen en de verhoogde Jezus van ná Pasen dicht bij elkaar te houden en zo de heilsverkondiging van Jezus en zijn geschiedenis nauw met elkaar in verband te brengen.

Met name de belangwekkende onderzoeksresultaten van geleerden als Witkamp, Ridderbos en Dunn² hebben tot de overtuiging geleid, dat de evangelist Johannes zich bij het hanteren van de beschikbare overlevering en met gebruikmaking van de kennis en ervaring, die hij later heeft opgedaan, zich weliswaar de nodige vrijheid heeft gepermitteerd, bedoeld om zijn boodschap van heil in Jezus Christus met meer overtuigingskracht naar voren te brengen, maar dat hij er tevens op uit is geweest onder de inspiratie van de Heilige Geest wezenlijk de geschiedenis van Jezus Christus te beschrijven. Het ging de evangelist erom Jezus te beschrijven zoals Hij werkelijk was en zoals hij Hem als ooggetuige had ervaren. Het Evangelie is daarom te beschouwen als een terugblik (wat iets anders is dan een 'terugprojectie') op Jezus' leven, bediening en sterven, waarbij de evangelist, later bij hem gegroeide inzichten en ervaringen in deze levensbeschrijving heeft verdisconteerd.

Vervolgens houdt dit onderzoek ook een nadere oriëntatie in op de gedachtegang, die bij sommige geleerden heeft postgevat, als zou het Evangelie in de loop van zijn lange ontstaansgeschiedenis meerdere bewerkingen of versies hebben gekend, waarbij meer dan één schrijver betrokken zou zijn geweest. Voor deze standpuntbepaling menen deze onderzoekers steun te vinden in diverse onvolkomenheden en onregelmatigheden (aporias), die in het Evangelie zijn aan te wijzen, die er in hun ogen op zouden kunnen wijzen, dat de verschillende schrijvers of redacteurs niet al te nauwkeurig zijn geweest bij het formuleren van de eindtekst. Deze redactionele onnauwkeurigheid zou afbreuk gedaan kunnen hebben aan de thematische en theologische consistentie van het Evangelie.

Deze theorie van een meervoudig auteurschap staat ver af van het hierboven ingenomen standpunt, dat de geliefde discipel als ooggetuige van de gebeurtenissen rondom Jezus, de directe verantwoordelijkheid heeft gedragen voor de eindtekst van het evangelie, zoals die er nu ligt. Die eindtekst vertoont onmiskenbaar enkele literaire oneffenheden en onvolkomenheden, maar vertoont aan de andere kant ook een grote mate van uniformiteit qua stijl en taalgebruik. Het gaat daarom te ver de oplossing voor deze aporias te zoeken in een exegese, die een meervoudig auteurschap veronderstelt en een gefaseerde ontstaansgeschiedenis van het evangelie. Daarvoor is weinig concreet bewijsmateriaal beschikbaar. De conclusie is dan ook gerechtvaardigd dat de onvolkomenheden in de tekst van het vierde evangelie geen beperkende uitwerking hebben op het uit te voeren narratieve en thematische onderzoek.

In het verdere onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis van het vierde evangelie is ook de mogelijkheid onderzocht in hoeverre dit evangelie is gebaseerd op andere geschreven

¹ De Boer 1992, pp. 35-48; Stibbe 1992, pp. 11-12.

² Witkamp 1986, pp.246-25; Ridderbos 1987 (deel I), p.19; Dunn 1991, pp.351-379.

bronnen. Heeft Johannes bij het formuleren van zijn evangelie vooral uit zijn eigen herinnering geput en wat hem mogelijk mondeling is overgeleverd of heeft hij ook andere Bijbelschrijvers, zoals bv. de synoptische evangelisten, als bronnen gebruikt? Hoewel zonder twijfel de inhoudelijke en letterlijke overeenkomst tussen Johannes en de synoptici aanwijsbaar is, gaat het te ver daaraan de conclusie te verbinden, dat Johannes gebruik gemaakt heeft van andere dan mondelinge bronnen. Het geheel eigen karakter en de specifieke stijl van het vierde evangelie en de bijzondere context waarin het is geschreven, wetten de conclusie, dat de totstandkoming toegeschreven moet worden aan de evangelist zelf, waarbij hij zonder twijfel ook geput zal hebben uit wat hem is aangereikt vanuit en in gesprek met de Johannes-gemeenschap.

De vele oudtestamentische citaten en zinspelingen, die Johannes in zijn evangelie heeft opgenomen en de soms nauwe taalkundige en thematische koppelingen, waarvan hij gebruik maakt, wijzen er echter op, dat het vierde evangelie meer dan enig ander Bijbelboek betrokken is op het Oude Testament en daar een vervulling van is. Bij het uitvoeren van dit onderzoeksprogramma is duidelijk gebleken dat het Evangelie van Johannes in wezen een puur joods boek is, waarin de evangelist eropuit is geweest Jezus Christus te plaatsen in de context van zijn joodse afkomst en omgeving en zijn bediening en persoon heeft willen verklaren als een vervulling van de Schriften.

2. De eigenlijke rapportage met betrekking tot het onderzoek naar de verzoeningsgedachte in de theologie van Johannes vangt aan met DEEL II (CRISIS), dat bestaat uit drie hoofdstukken.

a. In hoofdstuk 4 is allereerst de deelvraag aan de orde of er naar het gezichtspunt van de vierde evangelist sprake was van een verstoorde verhouding tussen God en de mensheid. Direct al in de Proloog, die een intrinsieke eenheid vormt met de rest van het Evangelie, geeft de verteller in de thema's *λόγος*, *ζωή*, *φῶς*, *σκοτία*, *κόσμος* en *σάρξ*, inzicht in het verloop van het verhaal van Jezus. Het gaat om thema's, die hun oorsprong vinden in het Oude Testament en vervolgens in de rest van het Evangelie nader worden uitgewerkt.

In een intieme relatie met de Vader (1:1) fungeert het Woord (*λόγος*) als bemiddelaar en onderhouder van de schepping (1:2,3). In dat Woord was leven (*ζωή*) en dat leven was het licht (*φῶς*) der mensen (1:4). Het Woord is de bron van het leven, de bezitter en schenker ervan. Het licht is voor de mensheid een levensgave en een levensvoorwaarde. Zonder het Woord is er geen levenslicht of levenskracht. Zo heeft God de verhouding met de mensheid oorspronkelijk bedoeld en zo volvoerde Hij zijn plan met de schepping en met de mensheid.

Helaas is het anders verlopen. De wereld, hoewel door het Woord geschapen (1:3), is geheel vervreemd van haar oorsprong en wil niets van Hem weten. Ondanks het feit, dat het licht in de duisternis (*σκοτία*) schijnt, heeft de duisternis, symbool van de in zonde gevallen mensheid, het niet gekend (1:5). Jezus Christus is als het vleesgeworden Woord (*σάρξ*) en als het waarachtige licht, dat ieder mens verlicht, naar de aarde gekomen (1:9) en in relatie getreden met de mensen en de wereld. De van God vervreemde wereld (*κόσμος*) heeft zich het licht echter niet toegeëigend. Het trieste is, dat die afwijzende en vijandige houding tegenover Jezus ook en in de eerste plaats zijn eigen volk betrof. In wezen is hier sprake van een voortzetting van de reeds onder het oude verbond bestaande recalcitrante houding van vervreemding en verharding van Gods volk. Israël vertegenwoordigt in deze afwijzing echter

de gehele wereld, want het is niet alleen Israël, dat Jezus verwerpt (1:10).

Op deze wijze laat de evangelist in de Proloog, puttend uit beschikbare joodse bronnen en enkele getuigenissen van Johannes de Doper over Jezus van Nazareth, zien, dat de mens is geschapen om in gemeenschap met God te leven en Hem te kennen, maar dat de mensheid Jezus als de Messias en als de gezondene van de Vader heeft afgewezen en er de voorkeur aan heeft gegeven in duisternis en zonder God te leven. Dit dualistische contrast tussen de woorden *φῶς* en *σκοτία* geeft het wereldbeeld weer, waarin de tweedeling tussen geloof en ongeloof zichtbaar wordt en vormt zo het raamwerk, waarbinnen het Evangelie van Johannes zich afspeelt.

b. In hoofdstuk 5 van deze studie is vervolgens de vraag aan de orde gekomen, wat de oorzaak was van deze crisis, deze toestand van vervreemding, waarin de mensheid zich bevindt, die scheiding brengt tussen hem en zijn schepper. De evangelist Johannes laat er geen onduidelijkheid over bestaan, dat de zonde ten diepste de oorzaak is van deze verstoorde relatie. In feite komt in de woorden *οὐ κατέλαβεν* (niet gegrepen) in 1:5, *οὐκ ἔγνω* (niet gekend) in 1:10 en *οὐ παρέλαβον* (niet aangenomen) in 1:11 de afwijzende houding van de wereld tot uitdrukking, een houding die identiek is aan ongeloof en in de rest van het Evangelie als *ἁμαρτία* (zonde) wordt beschreven.

Voor de evangelist was *ἁμαρτία* een belangrijk begrip, dat in diverse uitdrukkingen voorkomt, zoals: 'de zonde wegdragen' (1:29), 'slaven van de zonde zijn', (8:34), 'zonde hebben en in de zonde blijven' (9:41; 15:22,24; 19:11), 'sterven in de zonde' (8:21, 24), 'overtuigen van zonde' (8:46; 16:8), 'in zonde geboren' (9:34), en 'geen voorwendsel hebben voor de zonde' (15:22). Het Evangelie kent vele vormen van zonde, die echter alle hun oorzaak vinden in ongeloof en het niet werkelijk kennen van God en zijn Zoon. Haat tegenover God en zijn Zoon en tegenover zijn discipelen is de ultieme vorm van zonde, waarbij het niet gaat om zonde in morele of affectieve zin, maar puur om het afwijzen van Jezus' boodschap van redding en verlossing, het 'neen!' op het 'ja!' van God in de zending van zijn Zoon. Het betreft een zonde, waarvan de Heilige Geest, als Jezus is opvaren naar zijn Vader, hen die niet in Hem geloven en Hem niet kennen, zal overtuigen. Uit 15:18–25 blijkt, dat het niet kennen van Jezus en zijn zender ten diepste de oorzaak is van vervreemding en haat, die de ongelovige wereld tentoonspreidt. Dit vormt de kern van het zondige bestaan (15:22–24).

c. De vervolgvraag waarvan in hoofdstuk 6 sprake is, betreft het ultieme gevolg van deze verstoorde relatie tussen God en de mensheid. Wat zijn de gevolgen van deze scheiding, ontstaan door de zonde van de mensheid? In 3:17 en 18 wordt voor het eerst een relatie gelegd tussen de zonde van het niet geloven en het oordeel, dat daar het gevolg van is. Centraal in deze teksten staan de woorden *κρίσις* (oordeel) en *κρίνειν* (oordelen), termen die in het vierde evangelie frequent worden gebruikt om aan te geven, dat zij die Jezus als de Messias en als de Zoon van God afwijzen uiteindelijk in het oordeel zullen komen. Hoewel het Gods wens is, dat de wereld gered wordt van het oordeel (3:16; 8:15; 12:47), laat de mensheid die zich schuldig maakt aan de zonde van het niet geloven, de kans voorbijgaan om aan het oordeel en aan de dood te ontkomen.

Het geloof is weliswaar een geschenk van God, dat door God wordt bewerkt, het afwijzen van het geloof en de wens om in de duisternis te blijven verkeren is een daad van de mensheid zelf (5:40,46, 47; 3:19). Dat oordeel zal plaatsvinden op het *ῥῥα*, het uur des heils, dat met de kruisdood van Jezus een aanvang heeft genomen, als de overste der wereld, de satan,

buiten geworpen wordt en de gekruisigde Heer allen tot zich zal trekken (12:31,32). Dat oordeel voltrekt zich, als de ure daar is, dat de doden naar de stem van de Zoon van God zullen horen en zullen uitgaan, wie het goede gedaan hebben tot de opstanding ten leven, wie het kwade bedreven hebben, tot de opstanding ten oordeel (5:28–29).

Tot dat oordeel is Jezus, als de Zoon des Mensen bevoegd, omdat de Vader Hem daartoe volmacht en autoriteit heeft gegeven (5:27). Dit oordeel houdt in, dat zij, die bij hun leven Jezus en zijn Vader niet gekend hebben, ook na het oordeel de gemeenschap met God en zijn Zoon moeten ontberen, want zij kunnen Jezus niet volgen, waarheen Hij gaat. Als Jezus is gestorven en opgestaan en opgevaren naar zijn Vader, is het de taak van de Heilige Geest om de mensen, die niet in Jezus geloven (16:9) en daarom niet met Hem in de rechte verhouding staan (16:10), aan te raken en hen er op te wijzen in welke onheilssituatie ze verkeren en welk oordeel hun wacht (16:11).

3. DEEL III (LEVEN), bestaande uit twee hoofdstukken, heeft als resultaat opgeleverd, dat Johannes terdege een uitweg voorstelt om uit de situatie van onheil te geraken, de weg naar een herstel van deze verstoorde relatie in te slaan en zo weer met God in de rechte verhouding te komen. God heeft daartoe zelf het initiatief genomen door uit liefde voor de wereld zijn eniggeboren Zoon te geven, opdat een ieder die in Hem gelooft niet in het oordeel komt en eeuwig leven heeft (3:16). Door deze daad van grenzeloze liefde heeft God de kloof tussen zichzelf en de in duisternis levende mensheid willen overbruggen. Maar daarvoor is wel nodig, dat de mensheid zich bewust wordt wie Jezus werkelijk is en wat Hij tijdens zijn verblijf onder de mensen tot stand heeft gebracht. Deze status en identiteit van Jezus komt met name tot uitdrukking in de verschillende christologische titels, die de evangelist aan Jezus van Nazareth toekent.

a. In Hoofdstuk 7 wordt nader ingegaan op de betekenis van de aanduidingen: Woord, Messias en Zoon van God. Als we de beginverzen van het Evangelie (1:1–5) en het afscheidsgebed van Jezus (17:1–5) op elkaar betrekken, wordt zichtbaar, dat Jezus een unieke en bijzondere status bezit, die zich uitstrekt van vóór de grondlegging der wereld tot aan het eind der tijden. Een status, die gegrondvest is in de eeuwigheid. Bij monde van de verteller hanteert de evangelist de Logostitel om deze goddelijke status van Jezus te benadrukken en aan te geven, dat het God zelf was, die zich in het vleesgeworden Woord aan de mensheid heeft geopenbaard om licht en leven te geven in hun duistere bestaan. Na volbrenging van zijn aardse opdracht is Jezus naar zijn Vader teruggekeerd om daar opnieuw en tot in eeuwigheid in diens heerlijkheid te verkeren.

Nadat Johannes de Doper Jezus als de verwachte Messias had aangekondigd en zijn uitgekozen discipelen Hem als zodanig herkenden, was het Jezus zelf, die zich tegenover zijn gesprekspartners bekendmaakte als de gezondene van zijn Vader, belast met een speciale eschatologische opdracht en levend en werkend in een nauwe en unieke relatie met zijn Vader. Die nauwe relatie met zijn Vader komt vooral ook tot uitdrukking in de wijze, waarop Jezus op talrijke plaatsen in het Evangelie God aanspreekt als zijn Vader en zichzelf Gods Zoon noemt. Onmiskenbaar is Hij zichzelf bewust geweest van zijn goddelijke status, als de pre-existente Zoon van God, door zijn Vader vanuit de hemel naar de aarde gezonden om Hem bekend te maken aan de mensen en eeuwig leven te schenken aan wie bereid is Hem als de Christus, de Zoon van God te aanvaarden, vanuit de duisternis in het licht te treden en zo de grens van dood naar leven te overschrijden. Het is deze openbaring van Jezus als

Gods Zoon, die ten diepste de kern vormt van de Johanneïsche christologie.

Zoals verder blijkt uit de dertien gebeurtenissen, voorkomend in twaalf tekstgedeelten, die handelen over de Zoon des Mensen, is er in het vierde evangelie nadrukkelijk ook sprake van een Zoon-des-Mensen-christologie. Anders dan bij de titels van Messias en Zoon van God wordt deze titel veelal aan Jezus toegekend in verband met zijn heilswerk als Zoon des Mensen, die aan het kruis is verhoogd en zijn leven heeft gegeven voor het leven van de wereld. Deze Zoon-des-Mensen-christologie is daarom in latere hoofdstukken betrokken bij het vervolgonderzoek naar de soteriologische dimensie van Jezus' aardse bediening.

In de wijze waarop Johannes zijn evangelie heeft geredigeerd valt duidelijk een beweging te onderkennen van een exclusieve aandacht voor de christologie naar een meer op de soteriologie gerichte boodschap. Naarmate het verhaal vordert, worden de heilsaspecten van Jezus aardse bediening zichtbaar, waarbij in sommige tekstgedeelten, vaak op een lager niveau van de tekst, onmiskenbaar ook kruistheologische en verzoeningstheologische signalen doorklinken. Een verantwoorde exegese van het vierde evangelie vraagt een nauwkeurige afstemming op de juiste frequentie en een geconcentreerd luisteren naar de influistering van de *whispering wizard*¹, om vast te kunnen stellen, dat de verzoening in sommige gevallen in de gedachtegang van de evangelist terdege een rol speelt. De grens tussen waar dat het geval is en waar niet, is echter niet altijd ondubbelzinnig vast te stellen.

b. Gelet op de voor DEEL III en DEEL IV gekozen vraagstelling is het mogelijk die grenslijn toch ergens te trekken. In hoofdstuk 8 is de aandacht dan ook gericht op Bijbelgedeelten van duidelijk christologische en soteriologische inhoud zonder dat daar, naar velerlei inzicht, ook reeds kruistheologische en/of verzoeningstheologische conclusies aan verbonden kunnen worden. Om Gods boodschap van redding en heil te verkondigen heeft de evangelist Johannes Jezus' boodschap zichtbaar willen maken in het beschrijven en theologisch uitwerken van een aantal wonderwerken, zoals het wijnwonder (2:1–12), de genezing van de zoon van de hoveling (4:46–53), de genezing van de verlamde in Bethesda (5:1–47), de genezing van de blindgeborene (9:1–41) en de opwekking van Lazarus (11:1–44). Deze wonderwerken heeft de evangelist tot de kern van zijn evangelie gemaakt. Zij zijn representatief voor de bediening van Jezus en qua betekenis veelomvattend. Ze demonstreren niet alleen het Messiasschap van Jezus, maar geven ook een schets van Jezus als redder en levensschepper, die de mens die in Hem gelooft als de Messias en Verlosser, redt van de duisternis en dood.

Naast deze wonderwerken is de aandacht ook gericht op een aantal belangrijke gebeurtenissen en gesprekken tijdens Jezus' openbare bediening, tekstgedeelten, waarin evenals in de wonderwerken, Jezus reddende en leven brengende bediening tot uitdrukking komt. Het betreft: de tempelreiniging (2:13–25), de ontmoeting met de Samaritaanse vrouw (4:1–41) en de gelijkenis van de goede Herder (10:1–21).

Ook is in dit hoofdstuk aandacht besteed aan het gebed van Jezus in hoofdstuk 17. Zowel in zijn aanvangsbede, waarin Jezus bidt om zijn verheerlijking, als in zijn bede voor zijn discipelen en de eerste gemeente vormen Jezus' verheerlijking en zijn komende sterven als redding der wereld het centrale deel van zijn bediening op aarde. Deze redding houdt in dat zij die aan Jezus zijn gegeven en in Hem geloven eeuwig leven zullen ontvangen. Zij zullen toegang krijgen tot de ware kennis van Jezus en zijn Vader en met Hem in gemeenschap en

¹ Culpepper 1983: 'Traffic on the Gospel's subterranean frequencies is so heavy that even the perceptive reader is never sure he or she received all the signals the text is sending' (p.151).

persoonlijke verbondenheid leven. Bestudering van deze wonderverhalen en ontmoetingsgesprekken heeft tot een breder en dieper inzicht geleid in Gods reddende en leven scheppende handelen in zijn Zoon Jezus Christus. Het betreft een soteriologie, waarin de objectieve dimensie van Gods reddende handelen in Jezus Christus het uitgangspunt is en waarin de subjectieve dimensie, het in geloof aanvaarden van deze gave Gods, de weg opent tot een herstel van de vervreemding tussen God en mens.

4. In DEEL IV (KRUIS), waarmee het onderzoek wordt afgesloten, is ernaar gestreefd de onderzoeksvraag met betrekking tot de verzoeningsgedachte in het vierde evangelie, die zich tot nu toe vooral over het onderzoeksterrein van christologie en soteriologie uitstrekte, verder uit te diepen en in het beschikbare tekstmateriaal ook mogelijke daarin aanwezige specifieke kruistheologische en verzoeningstheologische elementen te identificeren en nader te analyseren. Concreet komt in dit deel, dat uit twee hoofdstukken bestaat, de vraag aan de orde, in hoeverre de kruisdood van Jezus Christus het denken van de evangelist Johannes heeft bepaald en in hoeverre volgens de zienswijze van de evangelist de dood van Jezus gezien kan worden als een zoenoffer voor de zonde der mensheid. Het gaat derhalve om een tweeledige vraagstelling gericht op beide aspecten in hun onderling verband.

In hoofdstuk 9 en 10 is daarom een aantal passages aan een uitgebreide exegetische analyse onderworpen waarin, gebruik makend van een narratieve methode, zowel het kruis als de verzoening als centrale thema's kunnen worden geïdentificeerd. Het betreft passages met een hoog gehalte aan symboliek en andere narratieve strategieën, die de evangelist hanteert om zijn gezichtspunt met betrekking tot de identiteit en bediening van Jezus Christus op overtuigende wijze op de geïmpliceerde lezer over te brengen¹.

a. Deze analyse, waarvan in hoofdstuk 9 verslag wordt gedaan, betreft allereerst de Proloog met passages waarin, zo is al in de eerdere hoofdstukken vastgesteld, de christologische en soteriologische denktrant van de evangelist in sterke mate tot uitdrukking komt. Het goddelijke en pre-existente Woord is in de persoon van Jezus van Nazareth in de wereld gekomen, als het waarachtige licht, dat ieder mens verlicht. Wie in Jezus gelooft en Hem aanvaardt als het licht in zijn leven, ontvangt van Jezus de volmacht een kind van God (τέκνον θεοῦ) te worden en opgenomen te worden in zijn goddelijke familie (1:12,13). Deze heilsbelofte vormt niet voor niets het keerpunt ('pivot'²) in de Proloog. Zo brengt God immers de verzoening tussen zichzelf en de mensheid tot stand.

Deze belofte sluit bovendien nauw aan bij vers 1:14, waarin de heilsboodschap in Jezus Christus, als het vleesgeworden Woord, bij monde van de verteller, tot de geïmpliceerde lezer komt in een thematische bundeling van symbolen met een duidelijk oudtestamentische achtergrond. Analyse van deze passage in nauwe relatie met 1:12,13 heeft tot de overtuiging geleid, dat deze combinatie van commentaarzinnen bij uitstek als kruistheologische en verzoeningstheologische teksten beschouwd kan worden. Met name de begrippen σάρξ, ἐσκήνωσεν en δόξα in 1:14 en het ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν in 1:13 in hun onderling verband en in hun thematische verband refereren duidelijk aan de kruisdood van Jezus, die als het vleesgeworden Woord zijn tent onder ons heeft opgeslagen en gedurende zijn aardse leven

de heerlijkheid van God heeft geopenbaard met als climax zijn offer aan het kruis, als de Zoon des Mensen, zijn leven gevend voor het leven der wereld.

Aannemelijk is, dat de evangelist met het introduceren van de term ἐσκήνωσεν theologische oogmerken heeft gehad en een symbolische verbinding heeft willen maken tussen enerzijds de oudtestamentische situatie van de tabernakel, die Mozes naar de voorschriften van God heeft gebouwd als plaats van ontmoeting, aanbidding en offerande en anderzijds de aardse bediening van Jezus wonend en stervend als mens onder de mensen. Naar de wens van God kreeg de tabernakel meerdere rituele en liturgische functies met de offerdienst als centrale functie. Als antitype van deze tabernakel heeft Jezus vanaf zijn incarnatie tot aan zijn kruisdood alle liturgische en cultische manifestaties in vervulling gebracht, die door God destijds aan de tabernakel, als zijn heiligdom waren toegekend. Alle onderdelen van de priesterdienst en offerdienst die in dit heiligdom plaatsvonden zijn in de offerdood van Jezus tot vervulling gekomen.

Wat dat eeuwige leven inhoudt wordt zichtbaar in de koppeling met 1:12,13, waarmee een direct verband wordt gelegd tussen de kruisdood van Jezus, als het vleesgeworden Woord en de wedergeboorte van hen, die Jezus als zodanig hebben aangenomen. Op deze wijze komt de objectieve en subjectieve kant van de verzoening tussen God en mens aan het licht, verwezenlijkt door enerzijds het zoenoffer van Jezus aan het kruis en anderzijds door het aanvaarden van dit geloofsfeit door de gelovige mens, waardoor deze wordt wedergeboren tot het kindschap Gods, toegang verkrijgt tot het Koninkrijk Gods (1:13,14; 3:3,5) en zo de gemeenschap met en het kennen van de Vader en de Zoon mag ervaren (17:3).

Een volgende episode, die zowel kruistheologische als verzoeningstheologische kenmerken vertoont, is het getuigenis van Johannes de Doper in 1:29–34, een betrouwbaar te achten getuigenis van een profeet, van God gezonden met een speciale opdracht de heilsboodschap van Jezus de Christus, de Zoon van God te verkondigen, opdat allen door hem tot geloof zouden komen (1:7). Blijkens de vele uitspraken, die aan Johannes de Doper worden toegeschreven, hebben we te maken met iemand met een sterk ontwikkeld gevoel voor symboliek en met een duidelijke voorkeur voor beelden uit het Oude Testament. In 1:29 hebben we dan ook te maken met één van de meest opvallende referenties, waarin Jezus in zijn aardse bediening symbolisch wordt verbonden met de oudtestamentische offerdienst. Indachtig de functie van het gebruik van symbooltaal gaat het in de exegese niet in de eerste plaats om wat de letterlijke betekenis is van de betreffende passage of om het zoeken naar en vergelijken van nauw op elkaar aansluitende parallelteksten, maar om de betekenis, die Johannes de Doper en daarna de evangelist in en door hun argumentatie en blijkens de context aan de betreffende passage geven.³

Mede op grond van deze premissen kan vastgesteld worden, dat Johannes de Doper in 1:29 duidelijk tot uitdrukking heeft willen brengen, dat God aan Jezus zijn Zoon volmacht heeft gegeven om de zonde der wereld weg te nemen en zo voor de hele wereld de weg tot God te ontsluiten. Door Jezus aan te kondigen als het Lam Gods geeft de Doper bovendien aan, dat in zijn ogen Jezus deze opdracht om de zonde der wereld weg te nemen zou vervullen door zijn leven te geven als een zoenoffer voor de zonde der wereld. In deze gedachtegang speelt de offerdienst van het paaslam een overheersende rol, zij het dat de mogelijkheid niet uitgesloten is, dat de Doper deze uitroep eveneens ontleend heeft aan Jes. 53 en Jezus identificeert als de knecht des Heren, op wie God al onze ongerechtigheden zou doen neerkomen,

¹ Culpepper 1983: 'The intellectual dance of the author and reader and the communion of the upper and lower spheres of reality and meaning become more intimate through the symbols which they share' (p.180).

² Culpepper 1981, pp. 1-31

³ Vgl. Culpepper 1983, pp.182v en Wheelwright 1962, p. 94.

die als een lam ter slachting zou worden geleid en die zichzelf ten schuldoffer zou stellen. Ook is niet uitgesloten, dat als mogelijke herkomst voor 1:29 het bijna-offer van Izaäk uit Genesis 22 als typologische voorafschaduwing geldt voor het offer van Jezus, als de geliefde Zoon, die evenals de ram in Gen. 22:13 door God plaatsvervangend beschikbaar wordt gesteld om zijn leven op te offeren voor de zonde der wereld.

Het is echter zeer wel mogelijk, dat Johannes de Doper met het gebruik van de term ‘Lam Gods’ niet aan een bepaald offer of ritueel heeft gerefereerd of aan een specifieke paralleltekst, maar in algemene zin een toespeling heeft gemaakt op de oudtestamentische en in zijn tijd nog steeds gangbare tempeldienst. In alle gevallen is echter duidelijk, dat Johannes de Doper Jezus in 1:29 aanwijst als het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt om daarmee aan te geven, dat Jezus door zijn zoenoffer aan het kruis de verzoening tussen God en de wereld tot stand heeft gebracht.

Dat Johannes de evangelist de proclamatie van Johannes de Doper van zoveel jaren daarvoor in het begin van zijn evangelie heeft opgenomen lag in het kader van de doelstelling van zijn boodschap voor de hand. Als gelovige van na de opstanding, ooggetuige van de meeste heilsgebeurtenissen in het leven van Jezus, stond ook bij hem de terminologie voor ogen, zoals gebruikelijk in de oudtestamentische offercultus en onderkende hij van welk gewicht deze uitspraak in het kader van zijn theologische visie op het heilswerk van Jezus zou zijn. Deze visie vond de evangelist met name terug in de uitspraak van Johannes de Doper, die in zijn herinnering voortleefde. Reden voor hem aan deze uitspraak een belangrijke betekenis toe te kennen en deze direct in het begin van zijn evangelie bij het eerste openbare optreden van Jezus een plaats te geven. Op grond van deze analyse valt vers 1:29 in te delen bij die teksten, waarin de kruistheologische en verzoeningstheologische gedachtegang van de evangelist met betrekking tot de dood van Jezus ten volle tot uitdrukking komt.

Bij het bestuderen en analyseren van het verhaal van de ontmoeting van Jezus met Nicodemus in 3:1–21 was niet zonder meer duidelijk, dat ook in dit verhaal naast de zeker daarin aanwezige kruistheologische gedachtegang (3:14) bij de evangelist ook ideeën of gedachten over de verzoening tussen God en mens zouden doorklinken. Weliswaar was al op eerdere momenten van het onderzoeksprogramma gebleken, dat Jezus in 3:12 sprekend over ‘het hemelse’ en ‘het aardse’, een directe relatie legt tussen het heil, dat Hij als de Zoon des Mensen zal brengen door zijn verhoogd worden aan het kruis (3:14), en de wedergeboorte van de mens, die zich deze hemelse zaken toe-eigent, opnieuw geboren wordt en het Koninkrijk Gods zal zien en binnengaan (3:3,5).

Deze diepgaande soteriologische boodschap van Jezus krijgt echter ook een duidelijk verzoeningstheologische betekenis, indien gerealiseerd wordt, dat deze heilsbelofte Gods wordt bewerkstelligd door het zelfoffer van Jezus aan het kruis. Hierbij gaat het niet om een vorm van genoegdoening of boetedoening van de zijde van de mens om de toorn Gods weg te nemen. God was zelf het subject van dit heilsgebeuren, die niet door het offer van Jezus genadig gestemd moest worden, maar zelf uit liefde voor de wereld zijn Zoon aan de kruisdood heeft onderworpen. En dit met maar één doel, n.l. dat de gelovige, die opziet naar het kruis en zijn heil van Jezus’ zoenoffer verwacht, daardoor eeuwig leven zal ontvangen en als nieuw geborene het rijk van God zal binnengaan.

In het kader van de voor dit onderzoek geldende slotvraag is ook en in het bijzonder aandacht besteed aan hoofdstuk 6 van het Evangelie en vastgesteld, dat ook in dit veelkleurige hoofdstuk met z’n verschillende episodes de boodschap van het kruis en de verzoening centraal staan. In het bijzonder betreft dit de leerrede van Jezus uitgesproken in de synagoge

van Kafarnaüm (6:48–59). Doorslaggevend voor de exegese van dit lange hoofdstuk zijn de beide commentaarzinnen aan het begin en het eind (6:4 en 59), waarin de verteller mededeelt, dat de prediking van Jezus over het brood des levens plaatsvond in de synagoge in Kafarnaüm omstreeks het joodse paasfeest. Het lijken terloopse mededelingen over tijd en plaats van de gebeurtenissen in de plot van het verhaal, maar de meeste commentatoren zijn het erover eens, dat aan deze typisch Johanneïsche commentaarzinnen geen chronologische, maar vooral een theologische betekenis toegekend moet worden. Alles wijst erop, dat de geïmpliceerde schrijver bij monde van de verteller op een lager niveau van de tekst aan de geïmpliceerde lezer bepaalde informatie doorgeeft en een gewenste denkrichting wil voorhouden, waarin de paasgedachte centraal staat.

Met andere onderzoekers van dit hoofdstuk wordt de conclusie gedeeld, dat de evangelist Jezus hier schetst als leraar, sprekend in de synagoge van Kafarnaüm in de paastijd, waarbij Jezus met de joodse paasliturgie in de hand, een paasboodschap uitsprekt. Een boodschap, die bij zijn toehoorders nogal hard overkomt, wat voor velen van hen aanleiding is om af te haken en de eigen weg te gaan. Het betreft een woordverkondiging, waarin Jezus aan de hand van wat in het Oude Testament te lezen valt over het manna, het brood dat de vaders in de woestijn uit de hemel hebben ontvangen (6:26–31), uitleg geeft over de diepere betekenis van de wonderbare spijziging om vervolgens het oude verhaal uit Ex. 16 geheel op zichzelf te betrekken. Met de uitroep ‘Ik ben het brood des levens; wie tot mij komt zal nimmermeer honger en wie in Mij gelooft, zal nimmermeer dorsten’ (6:35) geeft Jezus aan, dat het oudtestamentische verhaal over het manna in zijn eigen werk is vervuld.

Vers 6:51c is hierbij als de sleutel van Jezus’ leergesprek te beschouwen, waarin Hij, verwijzend naar de verschillende schriftlezingen in de synagoge, zichzelf identificeert als het ware Paaslam, die als sterfelijk mens zijn vlees (σάρξ) zou offeren aan het kruis, vrijwillig (δῶσω) en plaatsvervangend (ὑπέρ), met als doel dat de van God vervreemde en zondige mensheid (κόσμος) daardoor zou leven, dat wil zeggen het eeuwig leven (ζωή) zou beërven. Zo verbindt Jezus zijn lijden en kruisdood aan de offerande van het paaslam, een offer ter verzoening, gebracht om de mens die in duisternis leeft in het licht te brengen en hem in staat te stellen met God in de rechte verhouding te komen en zo een kind van God te worden.

Waar zowel uit de mond van Jezus in 6:51c als uit de mond van Johannes de Doper in 1:29 dezelfde belofte doorklinkt, n.l. dat Jezus als het ware Paaslam Gods, zijn leven als zoenoffer zou geven om de zonde der wereld weg te nemen en de mensheid eeuwig leven te schenken, kunnen we vaststellen, dat deze beide passages qua inhoud en betekenis dermate dicht bij elkaar liggen, dat men terecht van parallelteksten kan spreken, waarmee zowel het kruistheologische als het verzoeningstheologische karakter van hoofdstuk 6 van het Evangelie is bepaald.

Het slot van hoofdstuk 9 bevat een analyse van het verhaal van de voetwassing, een verhaal waarbij Jezus met zijn discipelen vlak vóór Pasen voor een afscheidsmaaltijd bijeen is en de maaltijd onderbreekt om zijn discipelen de voeten te wassen. Jezus verricht deze handeling als voorbeeld (ὑπόδειγμα) voor de discipelen ter navolging, opdat ook zij elkaars voeten zullen wassen net als Jezus heeft gedaan. Petrus heeft er echter nogal moeite mee, dat Jezus zich zo voor hem vernedert. Jezus maakt hem echter duidelijk, dat deze daad van nederigheid nadrukkelijk ook te beschouwen is als een daad waarin de reinigende kracht van zijn naderende dood tot uitdrukking wordt gebracht. Met het wassen van de voeten van zijn discipelen handelt Jezus vanuit de heilsgedachte, dat het bloed, dat Hij zal vergieten bij zijn offerdood aan het kruis, zijn volgelingen schoon zal wassen en zal reinigen van hun zonden.

Het misverstand wordt echter niet opgelost. De discipelen zullen het pas later begrijpen, als Jezus is gestorven en opgestaan en teruggekeerd is naar zijn Vader.

Als Petrus blijft weigeren spreekt Jezus de ernstige waarschuwing uit, dat hij geen deel zal hebben aan Hem, indien hij zich niet laat wassen. Jezus maakt hiermee duidelijk, dat zij die een geestelijk erfdeel met Hem willen delen zijn voetwassing moeten aanvaarden. Met andere woorden: Zij dienen Jezus te aanvaarden, niet alleen in zijn rol van praktische dienstbaarheid, maar vooral ook in zijn offerdood aan het kruis. Waar sprake is van een verbroken verhouding tussen God en de mens door de zonde, kan de gemeenschap met God en met Jezus alleen maar hersteld worden dankzij het zoenbloed, dat Jezus heeft vergoten aan het kruis.

Zo is het verhaal van de voetwassing een proleptische en metaforische interpretatie van Jezus' dood, waarbij de evangelist, soms bij monde van de verteller en gebruik makend van een veelheid aan narratieve strategieën, de lezer duidelijk maakt, dat Jezus als het ware Paaslam aan het kruis is gestorven en zijn bloed heeft vergoten ter reiniging van de zonde van hen, die Hem willen volgen. De diepgaande symboliek waarmee het verhaal van de voetwassing is doorweven, maakt duidelijk, hoezeer bij de evangelist, toen hij het verhaal van de voetwassing in zijn evangelie formuleerde, kruistheologische en verzoeningstheologische gedachten een rol hebben gespeeld.

b. DEEL IV van het onderzoek sluit af met hoofdstuk 10 met daarin een analyse van de beschrijving door de evangelist van Jezus' lijden, sterven en opstanding. Nadat de lezer in Johannes 18 tot in detail wordt voorgelicht over het verloop van de gevangenneming van Jezus, het verhoor door de joodse autoriteiten en het schijnproces voor Pontius Pilatus, die hoewel overtuigd van Jezus' onschuld, onder druk van de Joden en uit puur eigenbelang Jezus overgeeft om gekruisigd te worden. In 19:13 en 14a wordt een verband gelegd tussen het tijdstip, dat de veroordeling van Jezus plaatsvindt en het paasfeest. Het betreft de dag van de voorbereiding op het paasfeest, d.w.z. de vrijdag in de paasweek, het tijdstip, dat in de tempel een begin gemaakt wordt met het slachten van de paaslammeren.

In 19:14a laat de evangelist bij monde van de verteller de veroordeling en kruisiging van Jezus bewust samenvallen met het slachten van de paaslammeren om zo op symbolische wijze aan te geven, dat Jezus als het ware Paaslam is gestorven. Dat komt met name ook tot uitdrukking in de symboliek van de hysopstengel in 19:29, die de soldaten gebruiken om Jezus' dorst te lessen en waarmee volgens vele commentatoren opnieuw een relatie gelegd wordt met het paasfeest, zoals beschreven in Ex. 12:22. Evenals in 1:29,36 en 6:51c, wordt Jezus hier gepresenteerd als het ware Paaslam, dat zijn leven zou opofferen voor de redding van de mensheid. Met het *τετέλεσται* ('Het is volbracht!') op zijn lippen legt Jezus zijn leven af als de overwinnaar, die zijn reddende en verzoenende werk op aarde heeft volbracht. De geliefde discipel, staande onder het kruis, was er getuige van en vertelt ervan, hoe Jezus als het Lam Gods, hangend aan het kruis, zijn leven aflegde en zo de zonde der wereld wegnam. Zijn getuigenis was erop gericht dat zij die zijn getuigenis zouden lezen tot geloof zouden komen of in hun geloof zouden worden gesterkt.

Door middel van de verteller doet hij ook verslag van het feit, dat één der Romeinse soldaten in plaats van Jezus' benen te breken om zijn dood te versnellen, een spies in zijn zijde stak, waarna bloed en water uit de wond stroomden, symbolen waaraan de evangelist ook een geestelijke en een soteriologische betekenis toekende. Reiniging (water) en nieuw leven (bloed) vloeien voort uit het volmaakte offer van het Lam Gods. Wie Jezus als zijn redder

aanvaardt zal gereinigd worden van de zonde en levend gemaakt worden door zijn bloed. Het is deze reinigende werking van het water, dat aan het bloed zijn verzoenende betekenis verleent. Bloed en water vormen zo tezamen een symbool van cruciale verzoeningstheologische betekenis.

5 Slotconclusie

Op grond van deze onderzoeksresultaten, waarvan in dit proefschrift verslag wordt gedaan, wordt aangetoond, dat de verzoeningstheologie in het gedachtegoed van de evangelist Johannes een centrale rol vervult. Jezus' kruisdood kan dan ook gezien worden als een zoenoffer, waardoor de van God vervreemde en in duisternis levende mensheid met God wordt verzoend en daardoor het eeuwige leven deelachtig wordt, levend in gemeenschap met God en zijn Zoon Jezus Christus.

Deze gedachtegang van de evangelist Johannes kan niet altijd, zoals bij andere Bijbelschrijvers, direct ontleend worden aan de tekst zelf op het niveau van het verhaal en komt evenmin primair tot uitdrukking in bepaalde specifieke verzoeningsterminologieën. Deze antwoorden liggen bij Johannes in veel gevallen verborgen op een dieper niveau van de tekst en worden zichtbaar door de betekenis van de diverse in de tekst voorkomende thema's, symbolen en andere literaire strategieën te doorgronden. Ook maakt de evangelist in zijn theologische interpretatie van het verhaal van Jezus vaak gebruik van de diensten van een verteller en van verwijzingen naar het OT. Onderzoek van dit tekstmateriaal leidt dan ook tot de conclusie, dat de verzoeningsgedachte, ondanks het ontbreken van directe aanwijzingen, terdege deel uitmaakt van de theologie van Johannes, neergelegd in zijn evangelie. Johannes zegt het alleen met andere woorden.

In other words ...

Atonement in Johannine Thinking. A narrative analysis

This dissertation presents the results of a research carried out at the Theological Faculty of the Vrije Universiteit in Amsterdam into the cross-theological² and atonement-theological characteristics of the Gospel of John. The central question is: *To what extent is the message of atonement part of John the evangelist's body of ideas as set forth in the Fourth Gospel, and what role does he assign in this context to Jesus' death on the cross?*

The inquiry consists of four parts:

In PART I (INTRODUCTION), which consists of three chapters, is focussed on a number of themes which function as a starting point for the actual research:

a. Testimony about the reconciliation between God and humanity, conveyed in a variety of ways in the Hebrew OT, the LXX, and the NT (outside of the Fourth Gospel) functioned as a frame of reference in formulating the component questions of this research (Chapter 1). Analysis of concepts such as *kipper* in the OT and ἱλασμός in the LXX and NT produced the framework on which cross-theological and atonement-theological study of the Fourth Gospel is based. This analysis led to the following categories, in which the human being's salvation is presented in phases:

1. the disrupted relationship between God and humankind;
2. Gods restoring role;
3. the role of Jesus' death on the cross.

The Fourth Gospel is a story, a genre characterized by a style which is narrative in many ways. As a means of access to this world, a narrative analysis is generally considered to be a very appropriate research method. This literary method has not been around for very long, but it has already generated interest among many Bible scholars, a large number of whom focus on the Fourth Gospel.³ In this method the Gospel functions as a communication

¹ I am cordially thankful to Mrs. M.J. Brotnov-Dijkstra M.A. for her assistance in the production of this summary in English.

² 'Cross-theological' here means 'pertaining to a theology of the cross'. A 'theology of the cross' here means 'a theology in which Jesus' death by crucifixion plays a significant role'.

³ To name just a few: De Jonge 1977; Culpepper 1983; Staley 1988; Davies 1992; Stibbe 1992 and 1993; Porter 1994; Lee 1994; Tovey 1997; Orchard 1998; Brouns-Wewerinke 2002, 2003.

model, in which the implied writer, assisted here and there by an implied narrator, attempts to communicate his theological viewpoint to the implied readers. In this quest a variety of narrative techniques or strategies are available to him (themes, symbols, metaphors, misunderstandings, irony, silent communication, etc.), all for the purpose of bringing the implied readers around to his viewpoint.

This inquiry, then, is focused primarily on recognizing and being sensitive to this text material, interspersed as it is with many narrative elements and components, with the expectation of finding the answers to the chosen research questions by investigating the various themes and symbolic references text-critically, syntactically, context-analytically, and semantically. The remainder of Chapter 1 accounts for the choice of methodology and concludes with a more detailed explanation of the way this inquiry is set up and of the component questions chosen for this purpose.

b. Various bibliographies of the Gospel of John indicate that from very early on the Gospel has been a source of interest for many Bible scholars. Yet very little research material is available which focuses purely on atonement teaching in John. Even where this is the case, it concerns mostly studies and publications which deal with New Testament atonement-theology in general and only mention in passing, often briefly, what the Fourth Gospel might have to say about this.

In chapter 2 a brief overview is included of some fairly recent publications, in which several New Testament scholars, reporting on their studies of the Fourth Gospel, discuss, sometimes in passing, sometimes in depth, the atonement-theology possibly present in this Gospel. This overview consists of nine New Testament scholars, who can be divided, by and large, into three groups: those who reject every possible reference to the death of Jesus as an atoning sacrifice for the sin of humanity, those who subscribe in various degrees to the idea of such references, and those who are of the opinion that an atonement-theology cannot be accorded a central role in John's thinking, but rather a marginal or background one, at best. These contributions were of much value for this study.

c. In opting for the narrative research method, one should be aware, like De Boer and Stibbe¹, that choosing this method might bring with it not only opportunities, but also the risk of a too predominantly literary approach to the Gospel which neglects the historical dimension of the story of the Gospel. Because of this, much of chapter 3 is devoted to the origin of the Fourth Gospel, focusing both on the historical context of the Johannine community and the possible sources which John the evangelist may have utilized.

This research has led to the insight that the entire Fourth Gospel was almost certainly written by, or under the (final) authority of, the Beloved Disciple, an eyewitness of the most important events of Jesus' life, who composed his Gospel towards the end of his life (about 90 A.D.), in order to offer pastoral support to his flock, many of whom were of Jewish origin and were experiencing difficult circumstances. On the one hand, this circle of young believers was under intense external pressure from a growing rabbinic Judaism after the destruction of the temple in 70 A.D. On the other hand, they were confronted by serious internal problems between Jews and non-Jews about the identity of Jesus as the Messiah and the Son of God. In these circumstances, John the evangelist thought it was important to present his Gospel

to them, in order to encourage them and strengthen their faith in Jesus as the Messiah and the Son of God.

There is no doubt that the historical context of the church at the end of the first century influenced the character and content of the Fourth Gospel. On this point, however, there are several opposing views: some scholars think that the continuity between the historical Jesus and the kerygmatic Jesus was completely lost during the creation of this Gospel, while others identify, on the contrary, a great measure of continuity as well as a conscious effort on the part of the author to keep the pre-Easter historical Jesus and the post-Easter exalted Jesus close together in order to demonstrate the connection between the message of salvation and the history of Jesus.

The interesting research results of scholars such as Witkamp, Dunn, and Ridderbos², in particular, lead to the conviction that John the evangelist, using both the available tradition and the knowledge and experience he gained later in life, may have taken a few liberties in order to present his message of salvation in Jesus Christ more persuasively, but that he also intended to write a genuine history of Jesus by the inspiration of the Holy Spirit. The evangelist wanted to describe Jesus the way He really was, and the way he, an eyewitness, had experienced Him. The Gospel can therefore be regarded as a retrospective account (which is not the same as a 'backward projecting') of Jesus' life, ministry and death, to which the evangelist added insights and experiences he had gained later in life.

In this context it was recommendable also to have a closer look at a line of reasoning, popular among some scholars, which asserts that the Gospel evolved over a number of years into different adaptations or versions involving more than one author. Support for this point of view is found, according to these researchers, in the various imperfections and irregularities (aporias) which can be found in the Gospel and which could point, in their opinion, to a variety of authors or editors who didn't pay much attention to accuracy in formulating the final text. This editorial inaccuracy may have damaged the thematic and theological consistency of the Gospel.

This theory of multiple authors is very far removed from the point of view espoused above, that the Beloved Disciple, as an eyewitness of the events surrounding Jesus, bore direct responsibility for the final text of the Gospel as we know it today. This final text contains a few undeniable irregularities and imperfections, but there is also great uniformity in style and use of language. It goes too far, therefore, to look for an explanation for these aporias in an exegesis based on a conclusion of multiple authors and a history of origin in different phases. There is not enough concrete evidence to back it up. The conclusion in this study is therefore, that imperfections in the text of the Fourth Gospel would not be a hindrance to the envisioned narrative and thematic research.

During the research into the origin of the Fourth Gospel the possibility is also considered that the Fourth Gospel used written sources. Did John rely primarily on his own memory and what may have been handed down to him orally when he composed his Gospel, or did he also use other biblical authors like the synoptic Evangelists, for example? Although there are, without doubt, similarities in content and phrasing, it would go too far to draw the conclusion that John used sources other than oral ones. The unique character and individual style of the Fourth Gospel, as well as the specific context in which it was written, support the conclusion that the evangelist was solely responsible for its creation, although he probably

¹ De Boer 1992, pp. 35-48; Stibbe 1992, pp. 11-12

² Witkamp 1986, pp. 246-250, Dunn 1991, pp. 352-379, Ridderbos 1987 (deel I), p.19

included information handed down to him from, and in conversation with the de Christian community at that time.

The various Old Testament quotes and allusions included by John in his Gospel, as well as his use of linguistic and thematic connections indicate, however, that the Fourth Gospel, more than any other book of the Bible, refers back to the Old Testament and is a fulfilment of it. Essentially the Gospel of John can be identified as a Jewish book in which the evangelist intended to place Jesus Christ in the context of his Jewish origin and environment, and to present his ministry and his person as a fulfilment of the Scriptures.

2. The actual report of this research into the issue of an atonement-theology in John starts in PART II, which consists of three chapters.

a. Chapter 4 deals first of all with the question whether, according to the fourth Evangelist, there was a disrupted relationship between God and humanity. Already in the Prologue, which forms an intrinsic whole with the rest of the Gospel, the narrator offers insight into the story of Jesus by means of the themes λόγος, ζωή, φῶς, σκοτία, κόσμος and σὰρξ. These are pivotal themes, which originate in the Old Testament and are worked out in more detail in the Gospel.

The Word (λόγος), in intimate relationship with the Father (1:1), functions as the mediator and sustainer of creation (1:2,3). In this Word was life (ζωή), and this life was the light (φῶς) of human kind (1:4). The Word is the source, possessor and giver of life. For humanity the light is both a gift of life and a condition for it. Without the Word there is no light of life or life force. This is how God envisioned his relationship with humanity, and how He carried out his plan for his creation and humanity.

Unfortunately, it did not turn out that way. The world, though created by the Word, is alienated from its source and wants nothing to do with Him. Despite the fact that the light shines in the darkness (σκοτία), the darkness, symbol of fallen humanity, has not understood it (1:5). Jesus Christ came to earth as the incarnated Word (σὰρξ) and as the true light which gives light to every man (1:9), and entered into a relationship with mankind and the world. The world (κόσμος), however, alienated from God, did not take hold of the light. It is sad that this rejection and animosity towards Jesus came first of all from his own people. It is, in fact, a continuation of the recalcitrant attitude of alienation and hardness of heart which characterized Gods people under the old covenant. In this rejection, however, Israel represents the whole world, for it is not just Israel who rejects Jesus (1:10).

In this way, by using available Jewish sources and several testimonies from John the Baptist about Jesus of Nazareth, the evangelist shows in the Prologue that mankind was created to live in fellowship with God and to know Him, but that mankind rejected Jesus as the Messiah and the one sent by the Father, and preferred instead to live without God in darkness. This dualistic contrast between the words φῶς and σκοτία reflects a world view in which a divide between faith and unbelief becomes visible and forms the frame of reference for the Gospel of John.

b. Chapter 5 of this study addresses the question of the cause of this crisis, this state of alienation in which humanity finds himself and in which humanity creates separation between himself and his creator. John the evangelist makes it clear that sin is the root cause of this broken relationship. In fact, the words οὐ κατέλαβεν (has not understood) in 1:5, οὐκ ἔγνω

(did not recognize) in 1:10 ἐν οὐ παρέλαβον (did not receive) in 1:10, 11, express the world's attitude of rejection, an attitude which is the same as unbelief and which is described in the rest of the Gospel as ἁμαρτία (sin).

To the evangelist ἁμαρτία was an important concept which appears in several different expressions, such as: 'take away sin' (1:29), 'slaves to sin' (8:34), 'guilty of sin and remain in sin' (9:41; 15:22,24; 19:11), 'die in sin' (8:21. 24), 'convict of sin' (8:46; 16:8), 'born in sin' (9:34), and 'have no excuse for sin' (15:22).

The Gospel recognizes many forms of sin, all rooted in unbelief and a lack of true knowledge of God and his Son. Hatred against God and his Son and against his disciples is the ultimate form of sin, which is not sin in a moral or affective sense, but rather a sheer rejection of Jesus' message of salvation and deliverance, the 'no!' to Gods 'yes!' in sending his Son. It is the kind of sin of which the Holy Spirit, when Jesus had ascended to his Father, would convict those who do not believe in Him and do not know Him. It is clear from 15:18–25, that not knowing Jesus and the One who sent Him is the root cause of the alienation and hatred displayed by the unbelieving world. This is at the heart of the sinful life (15:22–24).

c. The next question, which appears in chapter 6, concerns the ultimate consequence of this broken relationship between God and mankind. What are the consequences of this separation caused by the sin of humanity? In 3:17 and 18 for the first time a connection has been made between the sin of unbelief and the judgment resulting from it. Central to this text are the words κρίσις (Judgment) ἐν κρίνειν (to judge), terms used frequently in the Fourth Gospel to indicate that those who reject Jesus as the Messiah and the Son of God, will eventually face judgment. Although it is Gods desire that the world is saved from judgment (3:16; 8:15; 12:47), every person who is guilty of the sin of unbelief forfeits the opportunity to escape judgment and death.

While faith is a gift from God which God brings about in men, the rejection of faith and the desire to remain in darkness is an act of men himself (5:40,46,47; 3:19). This judgment will take place at the ὥρα, the hour of salvation which began with the death of Jesus on the cross, when the prince of this world, the Satan, is cast out and the crucified Lord will draw all people to Himself (12:31,32). This judgment takes place when the hour has come for the dead to rise up at the voice of the Son of God, those who have done good to the resurrection of life, those who have done evil to the resurrection of judgment (5:28–29).

Jesus, the Son of man, is qualified to judge because the Father has given him authority and power to do so (5:27). This judgment means that those who did not know Jesus and his Father when they were alive, will also lack fellowship with God and his son after judgment, because they cannot follow Jesus where He goes. Now that Jesus has died, been resurrected, and has ascended to his Father, it is the task of the Holy Spirit to touch people who do not believe in Jesus (16:9) and who therefore do not have a right relationship with Him (16:10), and to point out to them the precariousness of their situation and the judgment which awaits them (16:11).

3. PART III, which consists of 2 chapters, comes to the conclusion that John proposes a way out of this dangerous situation, a way to restore this broken relationship and regain a right relationship with God. God himself took the initiative, because He so loved the world by sending his only begotten Son, that whoever believes in Him will not suffer judgment but have eternal life (3:16). With this act of limitless love God wished to bridge the gap between

Himself and mankind living in darkness. But in order for this to happen it is necessary for mankind to become aware of who Jesus really is and what He accomplished during his time on earth. His status and identity are expressed in the different christological titles which John ascribes to Jesus of Nazareth.

a. Chapter 7 discusses the meaning of the designations: Word, Messiah, and Son of God. Comparison of the first few verses of the Gospel (1:1–5) with the final prayer of Jesus (17:1–5), shows that Jesus possesses a unique and special status which stretches from before the foundation of the world to the end of times, a status grounded in eternity. Through the narrator the evangelist uses the Logos title to emphasize Jesus' divine status and to indicate that it was God Himself who revealed Himself to people as the incarnate Word, in order to give light and life to their dark existence. Upon fulfilling his earthly mission, Jesus returned to the Father to dwell once again in his glory forever.

After John the Baptist had announced Jesus as the awaited Messiah, and his chosen disciples had recognized Him as such, it was Jesus himself who revealed himself in his dialogues as the One sent from his Father, entrusted with a special eschatological assignment as He lived and worked in a close and unique relationship with his Father. This close relationship with his Father is particularly evident in the way in which Jesus addresses God in the Gospel as his Father, and the way He calls himself God's Son. He was clearly aware of his divine status as the pre-existent Son of God, sent by his Father from heaven to the earth in order to make Him known to mankind and give eternal life to those who are prepared to receive Him as the Christ, the Son of God and to step out of the darkness into the light, thus crossing the barrier from death to life. It is this revelation of Jesus as God's Son which is at the heart of John's christology.

As is further evident from the thirteen passages in twelve texts, which deal with the Son of Man, the Fourth Gospel emphatically contains a Son-of-Man-christology. Unlike the titles Messiah and son of God, this title is usually attributed to Jesus in regards to his redemptive work as the Son of man who was lifted up on the cross and gave his life for the life of the world. This Son-of-man-christology was therefore included in later chapters as part of the continued study of the soteriological dimension of Jesus' earthly ministry.

The way in which John composed his Gospel clearly reveals a move from exclusive attention to christology towards a message focused more on soteriology. As the Gospel story unfolds, the redemptive aspects of Jesus' earthly ministry become visible, while at the same time some cross-theological and atonement-theological signals are also discernable in the subtext. A responsible exegesis of the Fourth Gospel requires a careful tuning-in to the right frequency and concentrated listening to the promptings of the 'whispering wizard'¹ to be able to determine that atonement does in some cases indeed play a role in the line of thought of the evangelist. It is not always easy, however, to pinpoint the borderline between where this is the case and where it is not.

b. In view of the questions formulated in PART III and PART IV, however, it is possible to draw that line somewhere. Chapter 8 therefore is focused on passages with a clear christological and soteriological content that do not, according to many, necessarily lead to cross-theological

and/or atonement-theological conclusions. In order to proclaim God's message of deliverance and salvation, John the evangelist wanted to make Jesus' message visible through the description and theological application of a number of miracles, such as the miracle of water turned into wine (2:1–12), the healing of the official's son (4:46–53), the healing of the paralysed man at Bethesda (5:1–47), the healing of the man born blind (9:1–41), and the resurrection of Lazarus (11:1–44). These miracles at the core of the evangelist's Gospel are representative of Jesus' ministry and significant in many ways. They demonstrate not only that Jesus is the Messiah, but they also sketch a picture of Jesus as saviour and creator of life who rescues those who believe in him from darkness and death.

In addition to these miracles the attention was focused on a number of important events and conversations during Jesus' public ministry. It concerns passages in which, as with the miracles, Jesus' saving and life-giving ministry is expressed. It concerns: the cleansing of the temple (2:13–25), the conversation with the Samaritan woman (4:1–41), and the parable of the good Shepherd (10:1–21).

In this chapter the attention was also focused on Jesus' prayer in chapter 17. Both in the opening prayer, in which Jesus prays for his glorification, and in the prayer for his disciples and the early church, Jesus' glorification and his coming death for the salvation of the world are at the heart of his ministry on earth. This salvation means that those who have been given to Jesus and believe in Him will receive eternal life. They will have access to the true knowledge of Jesus and his Father and live with Them in fellowship and personal closeness. Studying these miracles and personal conversations has led to a broader and deeper insight into God's saving and life-giving work in his Son Jesus Christ. It concerns a soteriology in which the objective dimension of God's saving work in Jesus Christ is the starting point, and in which the subjective dimension, receiving this gift of God by faith, opens the way to healing the alienation between God and mankind.

4. In the final part (PART IV) of this research, consisting of two chapters, the goal was to focus more in-depth on the question regarding the idea of atonement in the Fourth Gospel, which up to now had been discussed mostly in terms of christology and soteriology, and to identify and then analyse any specific cross-theological and atonement-theological elements. This part specifically addresses the question to what extent Jesus Christ's death on the cross determined John the evangelist's thinking, and to what extent the death of Jesus may be seen, according to the evangelist, as an atoning sacrifice for the sin of humanity. This question thus has two related points.

In chapters 9 and 10 a number of passages were subjected where both the cross and atonement can be identified as central themes to an extended exegetical analysis using a narrative-critical method. These passages are rich in symbolism and other narrative strategies used by the evangelist to convey his point of view with regard to the identity and ministry of Jesus Christ convincingly to the implied reader.²

a. This analysis, discussed mainly in chapter 9, concerns first the Prologue, the passage in which, as was determined in earlier chapters, the christological and soteriological way of thinking of the evangelist is clearly noticeable. The divine and pre-existent Word came into

¹ Culpepper 1983: 'Traffic on the Gospel's subterranean frequencies is so heavy that even the perceptive reader is never sure he or she received all the signals the text is sending' (p.151).

² Culpepper 1983: 'The intellectual dance of the author and reader and the communion of the upper and lower spheres of reality and meaning become more intimate through the symbols which they share' (p.180).

the world in the person of Jesus of Nazareth as the true light that gives light to all. Whoever believes in Jesus and receives Him as the light in his life, receives from Jesus the ability to become a child of God (τέκνον θεού) and to become part of his divine family (1:12,13). This promise of salvation is not for nothing the turning point ('pivot'¹) in the Prologue. This is, after all, how God brings about reconciliation between himself and humanity.

This promise dovetails with verse 1:14, in which the message of salvation in Jesus Christ as the incarnated Word is conveyed by the narrator to the implied reader as a thematic bundle of symbols with a clear Old Testament background. An analysis of this passage in connection with 1:12,13 has led to the conviction that the comments in these sentences are outstanding examples of cross-theological and atonement-theological texts. The concepts σάρξ, ἐσκήνωσεν and δόξα in 1:14 and ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν in 1:13, in particular, clearly refer, through their mutual connections and their thematic connections, to the death on the cross of Jesus, who tabernacled among us as the incarnated Word and who revealed the glory of God during his life on earth, leading up to the climax of his sacrifice on the cross where He gave as life as the Son of Man for the life of the world.

It is likely that the evangelist, by introducing the term ἐσκήνωσεν, had a theological point in mind and wanted to make a symbolic connection between the Old Testament tabernacle which Moses constructed as a place of meeting, worship and sacrifice according to God's specifications on the one hand, and the earthly ministry of Jesus living and dying among men on the other hand. According to God's design, the tabernacle had several ritual and liturgical functions, the service of sacrifice being the central one. As the anti-type of this tabernacle, Jesus, from the moment of his incarnation to his death on the cross, fulfilled all the liturgical and ritualistic manifestations which up to then had been assigned by God to the tabernacle as his sanctuary. All components of the priestly service and the sacrifices which took place in this sanctuary were fulfilled in the sacrificial death of Jesus.

What this eternal life means becomes clear in the coupling with 1:12,13, which creates a direct connection between Jesus' death on the cross as the incarnated Word and the rebirth of those who receive Jesus as such. In this way, the objective and subjective aspects of the reconciliation between God and humanity are brought to light, accomplished as they are both by Jesus' atoning sacrifice on the cross, and by the believer receiving this fact of faith through which he gains access to the Kingdom of God (1:13,14; 3:3,5) and which allows him to know and experience fellowship with the Father and the Son.

The next episode which, in my opinion, has both cross-theological and atonement-theological characteristics, is the testimony of John the Baptist in 1:29–34, a trustworthy testimony by the prophet sent by God with the special assignment of proclaiming the message of salvation of Jesus Christ, the Son of God so that all may believe in Him (1:7). Judging from the many pronouncements ascribed to John the Baptist, we are dealing with someone who had a very developed sense of symbolism with a strong preference for Old Testament images. In 1:29 we are dealing with one of the most remarkable references, in which the earthly ministry of Jesus is connected with the Old Testament sacrificial service. Keeping in mind the function of symbolic language, exegesis is not primarily interested in the literal meaning of the passage or finding and comparing closely related parallel texts, but rather in the meaning which John the Baptist, and after him the evangelist, ascribed to the passage in and through their argumentation and based on the context.²

Partly on the basis of these premises the conclusion is that John the Baptist wanted to express clearly in 1:29 that God gave his son Jesus the authority to take away the sin of the world, thereby opening up the way to God for the whole world. By announcing Jesus as the lamb of God, the Baptist also indicates that Jesus would fulfil this assignment to take away the sins of the world by giving his life as an atoning sacrifice for the sin of the world. In this line of thought the sacrifice of the Passover lamb plays a dominant role, although we cannot rule out the possibility that the Baptist is referring back to Isa. 53, identifying Jesus as the servant of the Lord on whom God would lay all our unrighteousness, who would be led like a lamb to the slaughter, and who would give himself as a guilt offering. It is also possible to point to the near-sacrifice of Isaac in Genesis 22 as a possible source for the sacrifice of Jesus, the beloved Son who, like the ram in Gen. 22:13, is provided by God to offer up his life for the sin of the world.

It is also entirely possible that John the Baptist was not referring to any particular sacrifice or ritual or a specific parallel text when he used the term 'lamb of God', but that it was a general allusion to the Old Testament temple service, which was still active in his time. Whatever the case, it is clear that John the Baptist identifies Jesus in 1:29 as the lamb of God who takes away the sin of the world, in order to indicate that Jesus brought about reconciliation between God and the world by his atoning sacrifice on the cross.

It made sense, in light of the intent of his message, that John the evangelist included John the Baptist's proclamation, uttered many years earlier, at the beginning of his Gospel. As a post-resurrection believer and an eyewitness of most of the redemptive events in the life of Jesus, he also kept in mind the terminology used in the Old Testament sacrificial worship, and he was aware of the weight of this pronouncement in the context of his theological vision of Jesus' work of salvation. The evangelist recognized this vision in particular in John the Baptist's proclamation, which lived on in his memory-reason to ascribe great importance to this proclamation and to include it right at the beginning of his Gospel at the first public appearance of Jesus. On the basis of this analysis verse 1:29 may be added to those passages in which the evangelist's cross-theological and atonement-theological line of thought in regards to Jesus' death is fully expressed.

In studying and analysing the story of Jesus' meeting with Nicodemus, it is not beforehand certain, that this story, in addition to a clearly discernible cross-theological line of thought (3:14), would also contain ideas or thoughts about reconciliation between God and mankind. As noticed earlier in this research Jesus, speaking in 3:12 about 'heavenly things' and 'earthly things', connects the salvation which He will bring as the Son of Man by being lifted up on the cross (3:14) with the rebirth of every person who accepts these heavenly things, is born again, and will see and enter the Kingdom of God (3:3,5).

This profound soteriological message also acquires a clear atonement-theological meaning if we realize that this redemptive promise of God is fulfilled by Jesus' sacrifice of himself on the cross. This is not a form of restitution or penance on the part of humanity to take away the wrath of God. God himself was the subject of this redemptive event. He did not need to be mollified by Jesus' sacrifice; rather, it is He who, out of love for the world, subjected Jesus to death on the cross. All this in order that the believer who looks up at the cross and expects salvation from Jesus' atoning sacrifice might receive eternal life and enter the kingdom of God as one newly born.

¹ Culpepper 1980, pp. 1-31

² Compare Culpepper 1983, pp.182v and Wheelwright 1962, p. 94

In the context of the final research question special attention has been paid to chapter 6 of the Gospel leading to the conclusion that the message of the cross and atonement are also at the heart of this colourful chapter with its many episodes, in particular as to Jesus' sermon in the synagogue on Capernaum (6:48–59). The deciding factors for the exegesis of this long chapter are the two observations at the beginning and the end (6:4 and 59), in which the narrator reports that Jesus' sermon about the bread of life took place in the synagogue in Capernaum around the time of the Jewish Passover. This information about the time and place of events in the plot of the story seem to be made in passing, but most commentators agree that the significance of these comments, typical for John, is not primarily chronological, but rather theological. Everything points to the fact that the implied writer, by means of the narrator, communicates a certain type of information in the subtext to the implied reader, who is directed towards a line of thought in which the Passover has a central role.

In agreement with other researchers of this chapter, the conclusion may be that the evangelist draws a picture of Jesus as teacher, speaking in the synagogue in Capernaum around the time of the Passover. Holding the Jewish Passover liturgy in his hands, he preaches a Passover message which strikes his listeners as fairly confrontational, leading many of them to lose interest and to go their own way. Jesus talks about the Old Testament story of manna, the bread that their forefathers received from heaven in the desert (6:26–31), and he explains the deeper meaning of the miraculous provision by applying the entire story from Exodus 16 to himself. By exclaiming 'I am the Bread of life; he who comes to me will never go hungry, and he who believes in me will never be thirsty' (6:35), Jesus indicates that the Old Testament story of manna is fulfilled in his own work.

Verse 6:51c is the key to Jesus' sermon, in which he, referring to several scripture readings in the synagogue, identifies himself as the true Passover lamb, who, as a mortal man would sacrifice his flesh (σάρξ) on the cross, voluntarily (δῶσω) and substitutionary (υπερ), in order that mankind (κόσμος), sinful and alienated from God, might live, that is, inherit eternal life (ζωή). In this way Jesus connects his suffering and death on the cross with the offering of the Passover lamb, an atoning sacrifice made to bring everyone who lives in darkness into the light and to enable them to have a right relationship with God and to become a child of God.

Two passages in which both Jesus (6:51c) and John the Baptist (1:29) articulate the promise that Jesus, as the true Passover lamb of God, would give his life as an atoning sacrifice to take away the sin of the world and to give eternal life to man, are so similar in content and meaning that they can rightfully be considered parallel texts, which confirms both the cross-theological and the atonement-theological character of chapter 6 of the Gospel.

The conclusion of chapter 9 deals with a text analysis of the story of the washing of the disciples' feet, a story in which Jesus gathers with his disciples for a final meal right before the Passover, and he interrupts the meal to wash his disciples' feet. Jesus does this as an example (ὑπόδειγμα) for his disciples to follow, that they might wash each other's feet just like Jesus did. Peter, however, has a hard time with Jesus humbling himself before them. But Jesus makes it clear that this act of humility is to be seen emphatically as an act which expresses the cleansing power of his approaching death. By washing his disciples' feet, Jesus acts out the redemptive principle that the blood which he will shed in his sacrificial death on the cross will cleanse his followers and wash away their sins. The misunderstanding is not resolved, however. It is not until later that the disciples will understand, after Jesus has died, risen again and returned to his Father.

When Peter continues to refuse, Jesus gives him a serious warning, that he will have no part in Him if he does not allow himself to be washed. Jesus makes it clear that those who would share a spiritual inheritance with Him have to accept his washing of their feet. In other words: they need to receive Jesus, not only in his role of practical service, but also in his sacrificial death on the cross. Wherever there is a broken relationship between God and man because of sin, fellowship with God and Jesus can only be restored by the atoning blood that Jesus shed on the cross.

In this way the story of the washing of the disciples' feet is a proleptic and metaphorical interpretation of Jesus' death, in which the evangelist, sometimes by means of the narrator, and employing a variety of narrative strategies, makes it clear to the reader that Jesus died on the cross as the true Passover lamb and shed his blood to wash away the sins of those who want to follow Him. The profound symbolism woven through the story of the washing of the feet shows the extent to which cross-theological and atonement-theological thinking shaped the story of the washing of the feet in the Gospel.

b. PART IV of this research concludes with chapter 10, which contains a text analysis of the evangelist's description of Jesus' suffering and resurrection. In John 18 the reader is given a detailed account of Jesus being taken prisoner, the trial before the Jewish authorities and the mock trial before Pontius Pilate, who, giving in to pressure from the Jews and his own self-interest, hands Jesus over to be crucified although he is convinced of his innocence. In 19:13 and 14a a connection is made between the time of Jesus' conviction and the feast of Passover. It occurs on the day of preparations for Passover, that is, the Friday of the Passover week, the point at which preparations are being made in the temple for slaughtering the Passover lambs.

The evangelist, through the narrator, has Jesus' conviction and crucifixion coincide on purpose in this passage with the slaughtering of the Passover lambs, in order to indicate symbolically that Jesus dies as the true Passover lamb. This is also expressed in the symbolism of the hyssop stalk in 19:29 which the soldiers used to slake Jesus' thirst and which reinforces a connection, according to many commentators, with the Passover feast as described in Ex. 12:22. As in 1:29,36 and 6:51c, Jesus is presented here as the true Passover lamb, who would give his life for the salvation of men. With the *Τετέλεσται* ('it is finished!') on his lips, Jesus lays down his life as the victor who has accomplished his redeeming and atoning work on earth. The Beloved Disciple, standing underneath the cross, was a witness and relates how Jesus, hanging on the cross as the lamb of God, laid down his life and in doing so took away the sin of the world. The purpose of his testimony was that those who read his testimony might believe or be strengthened in their faith.

By means of the narrator he also reports the fact that one of the Roman soldiers, instead of breaking Jesus' legs to hasten death, stuck a spear in his side, causing blood and water to flow from the wound, symbols which were also given spiritual and soteriological meaning by John. Cleansing (water) and new life (blood) flow from the perfect sacrifice of the lamb of God. Whoever receives Jesus as his saviour will be cleansed from sin and made alive by his blood. It is the cleansing power of the water which gives the blood its atoning meaning. Blood and water together form a symbol of crucial atonement theological significance.

5. Final conclusion

On the basis of the research results which are reported in this thesis, the evidence points to the fact that atonement-theology plays a crucial role in John's body of thought. Jesus' death on the cross may therefore be seen as an atoning sacrifice, enabling mankind, alienated from God and living in darkness, to be reconciled with God and to become partakers of eternal life, living in fellowship with God and his Son Jesus Christ.

John the evangelist differs from other Biblical authors in that this line of thought cannot always be gleaned from the text itself on the level of the story; neither is it expressed primarily in any specific atonement terminology. In the Gospel of John these answers are often hidden in the sublevels of the text and become visible by discerning the meaning of the themes and symbols used, and other literary strategies. Moreover, the evangelist often employs the services of a narrator and references to the OT in his theological interpretation of the story of Jesus. Research into this text material leads to the conviction that the concept of atonement, despite a lack of direct references, is indeed part of John's theology set forth in his Gospel. John just uses other words.

- M.H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, 3d ed., New York 1971.
- S. Agourides, ‘The “High Priestly Prayer” of Jesus’, in: *Studia Evangelica*, 4 (1968), pp.137–145.
- K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27e druk, 1998.
- , ‘Eine Untersuchung zu Joh. 1:3–4: über die Bedeutung eines Punktes’, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 59, 1986.
- P.S. Alexander, ‘“The Parting of the Ways” from the Perspective of Rabbinic Judaism’, in: Dunn 1992.
- R. Alter e.a. (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge (Mass.) 1987.
- P.N. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel*, Tübingen 1996.
- , ‘The Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and Its Evolving Context’, in: *Critical Readings of John 6*, ed. R.A. Culpepper, Leiden 1997.
- C. Andresen, e.a. (eds.), *Theologia Crucis – Signum Crucis, Festschrift für Erich Dinkler zum 70 Geburtstag*, Tübingen 1979.
- D. van Arkel e.a., *Veertig jaar na ’45. Visies op het hedendaagse antisemitisme*, Amsterdam 1985.
- J. Ashton, ‘The Identity and Function of the “Ιουδαῖοι” in the Fourth Gospel’, in: *Novum Testamentum*, 17 (1985) 1, pp.40–75.
- , (ed.), *The Interpretation of John*, London 1986.
- , *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991.
- A.G. Auld, (ed.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of George Wishart Anderson*, Sheffield 1993.
- T. Baarda e.a., (red.), *jodendom en vroeg christendom: continuïteit en discontinuïteit*, Kampen 1991.
- H. Baarlink, *Het evangelie van de verzoening*, Kampen 1998.
- , *Romeinen 1. Een praktische Bijbelverklaring*, Kampen 1987.
- B.W. Bacon, ‘The Mythical “Elder John” of Ephesus’, in: *The Hibbert Journal* 29 (1931).
- , ‘The Sacrament of Footwashing’, in: *The Expository Times*, 43 (Oct. 1931 – Sept. 1932).
- D.M. Ball, ‘*I am*’ in *John’s Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications*, Sheffield, 1996.
- S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 1984.
- C.K. Barret, *The Gospel According to St John*, 2d. ed., Philadelphia 1978.
- , *The Gospel of John and Judaism*, London 1975.
- , ‘The Lamb of God’, in: *New Testament Studies*, 1 (1954–1955), pp.210–218.
- , ‘The Old Testament in the Fourth Gospel’, in: *Journal of Theological Studies* 48 (1947), pp.155–169.
- , ‘The Prologue of St. John’s Gospel’, in: idem 1972, pp.27–48.
- , *New Testament Essays*, London 1972.
- G. Barth, *Der Tod Jesus Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirch-Vluyn 1992.
- K. Barth, ‘Ausdruck aus Dogmatik III’, in: Bartsch 1952, pp.102–109.
- S. Barton, ‘The Believer, the Historian and the Fourth Gospel’, in: *Theology*, 46 (July/August 1993) 772, pp.289–302.
- H.W. Bartsch (hrgb.), *Kerygma und Mythos*, 2. und 3. Band, Hamburg 1952–1954.
- R. Bauckham, ‘The Beloved Disciple as Ideal Author’, in: *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993), pp.21–44.

- W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3d ed., Revised and Edited by F.W. Danker, Chicago 2000.
- G.R. Beasley-Murray, *Gospel of Life. Theology in the Fourth Gospel*, Peabody 1991.
- , *John, World Biblical Commentary*, vol.36, 2d ed., Nashville 1999.
- J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg 1971.
- M. Becker, ‘Zeichen. Die johanneische Wunderterminologie und die früh-rabbinische Tradition’ in: Frey 2004, pp.233–276.
- R.T. Beckwith, ‘Sacrifice and Offering’, in: *The Illustrated Bible Dictionary*, Part 3, Leicester 1980, pp.1358–1368.
- A. van de Beek, *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de Theologie*, 2e druk, Kampen 1998.
- G. van Belle a.o., *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, Leuven 2005.
- P. Benoit e.a. (eds.), *Aux Sources de la Tradition Chrétienne. Mélanges offerts à M.M. Goguel*, Neuchâtel 1950.
- H. Berghs e.a. (red.), *Een inleiding in het denken van Anselmus van Canterbury*, Leuven 1995.
- H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, Nijkerk 1990.
- J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to John*, vol.1, 1928; vol.2, 1942.
- H.D. Betz (hrbg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 7. Band, Tübingen 2004.
- J. Beutler a.o. (eds.), *The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context*, Cambridge 1991.
- , ‘The Structure of John 6’, in: Culpepper 1997.
- , *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, hrbg. von Karl Kertelge, Freiburg 1976.
- , ‘The Use of “Scripture” in the Gospel of John’, in: Culpepper 1996.
- M. Bieler, *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne*, Freiburg 1996.
- R. Bieringer a.o. (eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000*, Assen 2001.
- , a.o., ‘Open to both ways ... ? Johannine Perspectives on Judaism in the Light of Jewish-Christian Dialogue’, in: Labahn 2004.
- , a.o. (eds.), *Resurrection in the New Testament, FS J. Lambrecht*, Leuven 2002.
- P. Billerbeck, ‘Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen’, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 55 (1964), pp.143–161.
- , ‘Das Schemone-Esre’ in: Strack en Billerbeck 1928, pp.212–213.
- , ‘Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen’, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 55. Band, 1964, pp.1–17.
- J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964.
- F. Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von A. Debrunner und F. Rehkopf, Göttingen 1967.
- J. Bligh ‘Jesus in Samaria’, in: *The Heythrop Journal. A Quarterly Review of Philosophy and Theology*, 3 (1962), pp.329–346.
- J. Blinzler u.a. (hrbg.), *Neutestamentliche Aufsätze*, Regensburg 1963.
- M.C. De Boer, ‘The Death of Jesus Christ and his Coming in the Flesh (1 Joh. 4:2)’, in: *Novum Testamentum*, vol.33, 1991.
- , ‘The Depiction of “the Jews” in John’s Gospel: Matters of Behaviour and Identity’, in: Bieringer 2001, pp.260–280.
- , (ed.), *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology, in Honour of Marinus de Jonge*, Sheffield 1993.
- , ‘Jesus’ departure to the Father in John. Death or Resurrection?’, in: Van Belle 2005, pp.1–19.
- , *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*, Kampen 1996.
- , ‘Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John’, in: *Journal for the Study of the New Testament* 47 (1992), pp.35–48.
- , ‘The narrative Function of Pilate in John’, in: Brooke 2000, pp.131–140.
- J.M. Boice, *The Gospel of John: An Expository Commentary*, Grand Rapids 1975–1979.
- M.E. Boismard, ‘L’évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques’, in: *Revue Biblique* 1961, pp.514–518.
- J. Bonsirven, *Le judaïsme Palestinien au Temps de Jésus-Christ, Théologie Morale, Vie Morale et Religieuse*, deuxième édition, Paris 1934.
- P. Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965.
- , ‘Gods Agent in the Fourth Gospel’, in: Ashton 1986, pp.67–78.
- , ‘The Gospel of John and Hellenism. Some Observations’, in: Culpepper 1996, pp.98–123.
- , ‘Observations on the Midrashic Character of John 6’, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 54. Band, 1963, pp.232–240.
- , ‘Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son of Man Sayings in John’s Gospel (Jn 3,13–14 and Context)’, in: De Jonge 1977, pp.243–258.
- , ‘The Unity of the Discourse in John 6’, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 50. band, 1959, pp.277–278.
- G. Bornkamm, ‘Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift “Jesu letzter Willen nach Johannes 17”’, in: *Geschichte und Glaube*, 1. Band, 1986, pp.104–121.
- , ‘Zur Interpretation des Johannesevangeliums’, in: *Evangelische Theologie* 28 (1968).
- , ‘Gods Agent in the Fourth Gospel’, in: Ashton 1986, pp.67–78.
- J.E. Botha, *Jesus and the Samaritan Woman. A Speech Act Reading of John 4:1–42*, Leiden 1991.
- C.R. Bowen, ‘The Fourth Gospel as Dramatic Material’, in: *Journal of Biblical Literature*, 49 (1930), pp.293–305.
- S.G.F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968.
- C. Breytenbach, ‘Sühne’, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Neubearbeitete Ausgabe, 2. Band, (Hrbg. von Lothar Coenen u.a.), Neukirchen 2000, pp.1685–1691.
- G.W. Bromiley, ‘Atonement’ in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol.1, idem a.o. (eds.), Grand Rapids 1979, pp.352–360.
- G.J. Brooke a.o. (eds.), *Narrativity in Biblical and Related Texts*, Leuven 2000.
- T.G.M.G. Brouns-Wewerinke ‘Het Evangelie volgens Johannes’, in: Fokkelman e.a. 2003, pp.555–568.
- , *In verhalen krijgt geschiedenis betekenis. Verbeelding van Jezus’ lijden en dood in het Evangelie van Johannes*, Zoetermeer 2002.
- R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, Londen 1979.
- , *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, vol.1, New York 1994.
- , *The Gospel according to John*, The Anchor Bible, Garden City 1966–1970.
- , *The Epistles of John*, The Anchor Bible, 4th ed., Garden City 1982, 1985.
- , ‘Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John’, in: *Catholic Biblical Quarterly*, 22 (1960), p.292–298.

- F.F. Bruce, *The Gospel of John*, Basingstoke 1983.
- F. Büchsel, 'ἰλασμός κτλ', in: Kittel 1976, vol.3, Sixth Printing, p.317.
- , 'κρίνω κτλ', in: Kittel 1976, vol.3, Sixth Printing, p.923.
- R. Bultmann, 'Die Bedeutung der neu erschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums', in: *Exegetica*, hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, pp.55–104.
- , *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1950.
- , *The Gospel of John: A Commentary* (trans. G.R. Beasley-Murray), Oxford 1971.
- , *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, 2. Aufl, München 1985.
- , *Theologie des Neuen Testaments*, 7. Ausg., Tübingen 1977.
- , 'Zum Problem der Entmythologisierung', in: Bartsch, 2. Band, 1952, pp.179–208.
- P.M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, PART III: *Christ in Context*, San Francisco 1988.
- G.M. Burge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Grand Rapids 1987.
- F. Buri, 'Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie', in: Bartsch, 2. Band, 1954, p.88.
- D. Burkett, *The Son of the Man in the Gospel of John*, Sheffield 1991.
- R.A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992.
- E.W. Burrows, 'Did John the Baptist Call Jesus "The Lamb of God?"', in: *The Expository Times*, 85 (Oct. 1973–Sept. 1974), pp.245–249.
- R.J. Campbell, 'Evidence for the Historicity of the Fourth Gospel in John 2:13–22', in: Livingstone 1982, pp.101–120.
- D.A. Carson, 'John and the Johannine Epistles', in: idem, 1988, pp.245–264.
- , *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1992.
- , a.o. (eds.), *It Is Written: Scripture Citing Scripture, B. Lindars Festschrift*, Cambridge 1988.
- , 'The Purpose of the Fourth Gospel: Joh. 20:31 Reconsidered', in: *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), pp.639–665.
- W. Carter, 'The Prologue and John's Gospel: Function, Symbol and Definitive Word', in: *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990), pp.35–58.
- G.L. Carey, 'The Lamb of God and Atonement theories', in: *Tyndale Bulletin* 32 (1981), pp.92–122.
- N.H. Cassem, 'A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of κόσμος in the Johannine Corpus with Some Implications for Johannine Cosmic Theology', in: *New Testament Studies*, 19 (1972–1973), p.81–91.
- W.D. Chamberlain, 'The Need of Man. The Atonement in the Fourth Gospel', in: *Interpretation: a Journal of Bible and Theology*, 10 April 1956, pp.157–166.
- J.H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: whose Witness validates the Gospel of John?*, Valley Forge 1995.
- , (ed.) *Jesus and Christians: Exploring the Past, Present and Future*, New York 1990.
- N.L. Collins, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, Leiden 2000.
- M.L. Coloe, *God Dwells With Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel*, Collegeville 2001.
- H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1992.
- O. Cullmann, *The Johannine Circle*, Philadelphia 1976.
- , 'A New Approach to the Interpretation of the Fourth Gospel (continued)' in: *The Expository Times*, 71 (Oct.1959–Sep.1960), pp.39–43.
- R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.
- , 'Anti-Judaism in the Fourth Gospel as Theological Problem for Christian Interpreters', in: Bieringer 2001.
- , *Critical Readings of John 6*, Leiden 1997.
- , a.o. (eds.), *Exploring the Gospel of John: in Honour of D. Moody Smith*, Louisville 1996.
- , 'The Fourth Gospel from a Literary Perspective', *Semeia* 53, New York, 1991.
- , 'The Johannine Hypodeigma: A Reading of John 13', in: *Semeia* 53, Atlanta 1991, pp.133–152.
- , *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School: Hypothesis based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Dissertation Series 26, Missoula 1975.
- , *John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend*, Columbia 1994.
- , 'The Pivot of John's Prologue', in: *New Testament Studies* 27 (1981), pp.1–31.
- D. Daube, 'Jesus and the Samaritan Woman: The Meaning of συγχράομαι', in: *Journal of Biblical Literature* 69 (1950), pp.137–147.
- A. Daur, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Ein traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh. 18.1–19.30*, München 1972.
- M. Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, Sheffield 1992.
- W.D. Davies, 'Reflections on Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John', in: Culpepper 1996, pp.43–64.
- J.N. Day, *The Woman at the Well. Interpretation of John 4:1–42 in Retrospect and Prospect*, Leiden 2002.
- A. Descamps e.a. (red.), *Mélanges Bibliques en hommage au R.P. Bédaride Rigaux*, Gembloux 1970.
- R. Detwiler u.a. (eds.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, Tübingen 2002.
- , 'Reader Response Approaches to Biblical and Secular Texts', *Semeia* 31 (1985).
- M. Dibelius, 'Ein neuer Kommentar zum Johannes-Evangelium', in: *Theologische Lehrbücher* 67 (1942), pp.257–263.
- C. Dietzfelbinger, 'Sühnetod im Johannesevangelium?' in: *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche, FS P. Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1997, p.65–76.
- C.H. Dodd, *About the Gospels*, Cambridge 1950.
- , *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- , *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- D.L. Dungan (ed.) *The Interrelations of the Gospels, A Symposium Led by M-É. Boismard e.o.*, Leuven 1990.
- J.D.G. Dunn, 'Christology', in: *The Anchor Bible Dictionary*, vol.1, D.N. Freedman (ed.), New York 1992, p.988.
- , *Christology in the Making. An New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1980.
- , 'The Embarrassment of History: Reflections on the Problem of "Anti-Judaism" in the Fourth Gospel', in: Bieringer 2001, pp.47–67.
- , *Jews and Christians. The Parting of the Ways, AD 70–135*, Tübingen 1992.
- , 'John and the Oral Gospel Tradition', in: Warnsbrough 1991, pp.351–379.
- , 'John vi – A Eucharistic Discourse?', in: *New Testament Studies* 17 (1970–1971), pp.328–338.
- , 'Let John be John. A Gospel for Its Time', in: Stuhlmacher 1983, pp.309–339.
- , *The Parting of the Ways. Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, London 1991.
- , *Unity and Diversity in the New Testament*, London 1977.
- , 'The Washing of the Disciples' Feet', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 61 (1970), pp.247–252.
- W.S. Duvekot, *Heeft Jezus zichzelf voor de Messias gehouden?*, Assen 1971.
- , *Jezus Messias. Hoe verstaan we dat?*, Kampen 1981.

- , *Wie is toch deze? Jezus' persoon vanuit de joodse traditie: een poging*, Zoetermeer 1998.
- C. Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, Neukirchen 2002.
- R.B. Edwards, 'The Christological Basis of the Johannine Footwashing', in: Green 1994, p.367–383.
- R. Eisler, *The Enigma of the Fourth Gospel*, London 1938.
- C.A. Evans a.o. (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel. Journal of the Study of the New Testament. Supplement Series 104*, Sheffield 1994.
- H. Falk, *Jesus the Pharisee*, New York, 1985.
- G.D. Fee, 'On the Text and Meaning of John 20,30–31', in: Van Segbroek 1992, pp.2193–2206.
- D. Fergusson, *Bultmann*, London 1992.
- F.V. Filson, 'John, the Gospel of Life', in: Klassen 1992, pp.111–123.
- J. Fokkema e.a. (red.), *De Bijbel Literair. Opbouw en gedachtegang van de Bijbelse geschriften en hun onderlinge relaties*, Zoetermeer 2003.
- J.T. Forestell, *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*, Rome 1974.
- R.T. Fortna, *The Fourth Gospel and its predecessor*, Edinburgh 1989.
- , 'From Christology to Soteriology. A Redaction-Critical Study of Salvation in the Fourth Gospel', in: *Interpretation* 27 (1973), pp.31–48.
- , a.o.(eds.), *Jesus in Johannine Tradition*, Louisville 2001.
- R.M. Fowler, 'Who is "the Reader" in Reader Response Criticism?', in: Dettwiler 1985, pp.5–23.
- H.W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London 1974, 2e druk 1977.
- J. Frey, 'Das Bild "der Juden" im Johannesevangelium', in: Labahn 2004, pp.38–45.
- , *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2005.
- , *Die johanneische Eschatologie*, 3. Band, *Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texte*, WUNT 117, Tübingen 2000.
- , u.a., *Kontexte des Johannesevangeliums*, Tübingen 2004.
- , 'Licht aus den Höhlen? Der "johanneische Dualismus" und die Texte von Qumran', in: idem 2004, pp.117–204.
- , 'Probleme der Deutung des Todes Jesu im der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion', in: idem 2005, pp.3–50.
- , 'Stellvertretung', in: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., 7. Band, hrsgb. von H.D. Betz u.a., 2004, p.1709v.
- , 'Die "theologia crucifixi" des Johannesevangeliums', in: Dettwiler 2002, pp.169–238.
- , 'Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu', in: *Theologische Beiträge* 32 (2001), FS M. Hengel, pp.346–362.
- A. Fridrichsen, 'Bemerkungen zur Fusswaschung Joh. 13', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 38 (1939), pp.94–96.
- J. Frühwald-König, *Tempel und Kult: Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums*, Biblische Untersuchungen, 27. Band, Regensburg 1998.
- N. Fuglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963.
- R.H. Fuller, 'Review of Die Entchristologisierung des Menschensohnes by Rollin Kearns, in: *Journal of Biblical Literature* 109, pp.721–723.
- H. Ganse Little Jr, 'Christ For Us and In Us. An Essay on Incarnation and Atonement', in: *Interpretation*, 10 (April 1965), pp.144–156.
- P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938.
- B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover*, Copenhagen 1959.
- G. Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, Ithaca 1980.
- M. Gerhart, 'Genre, Narrativity, and Theology', in: *Semeia* 43 (1988).
- H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977.
- W.H. Gispen e.a., *Bijbelse Encyclopedie*, Deel 2, 2e druk, Kampen 1975.
- , 'Verzoenen, verzoening', in: idem 1975, pp.389–390.
- J. Gnailka, *Theologie des Neuen Testaments*, Neuausgabe, Freiburg 1999.
- E. Grässer, 'Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium', in: *New Testament Studies* 10 (1964), (1964), pp.74–90.
- J.A. Grassi, 'Eating Jesus' flesh and Drinking his Blood. The Centrality and Meaning of John 6:51–58', in: *Biblical Theology Bulletin*, 17 (Jan. 1987), nr.1, pp.24–30.
- G.B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford 1925.
- J.B. Green, a.o. (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids 1994.
- , a.o., *Recovering the Scandal of the Cross. Atonement in the New Testament & Contemporary Contexts*, Downers Grove 2000.
- B.H. Grigsby, 'The Cross as an Expiatory Sacrifice in the Fourth Gospel', in: *Journal for the Study of the New Testament*, 15 (1982), pp.51–80.
- O. Groll, *Finsternis, Tod und Blindheit als Strafe. Eine exegetische Untersuchung zu den Begriffen κρίνειν, κρίσις und κρίμα im Johannesevangelium*, Frankfurt am Main 2004.
- W.K. Grossouw, 'A Note on John 13 1–3', in: *Novum Testamentum*, 8 (1966), pp.124–131.
- F. Gryglewicz, 'Dass Lamm Gottes' in: *New Testament Studies* 13 (1966–1967), pp.133–146.
- M.-L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*, Göttingen 1977.
- R. Guelich, 'The Gospel Genre', in: Stuhlmacher 1983, pp.309–339.
- R.H. Gundry, 'Recent Investigations into the literary Genre "Gospel"', in: Longenecker 1974, pp.97–114.
- D. Guthrie, *New Testament Theology*, Leicester 1981.
- H. Haag, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*, Stuttgart 1971.
- E. Haenchen, 'Probleme des johanneischen "Prologs"', in: *Gott und Mensch, Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1965.
- , 'Der Vater, der Mich Gesandt hat', in: *New Testament Studies* 9 (1962–1963).
- F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963.
- , *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Gesammelte Aufsätze 1*, Göttingen 1986.
- , 'υἱός', in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3. Band, hrsgb. von H. Balz u.a., Stuttgart 1983, pp.912–937.
- , 'Die Hirtenrede in Joh. 10', in: Andresen 1979, pp.185–200.
- , 'Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung', in: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, 2 (1970), pp.23–96.
- , 'Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium', in: Jervell 1977, pp.51–70.
- A.T. Hanson, 'John's Use of Scripture', in: Evans a.o. 1994, pp.358–379.
- D.R.A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge 1967.
- A. von Harnack, 'Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 2 (1892), pp.189–231.
- P.B. Harner, *Relation Analysis of the Fourth Gospel. A Study in Reader-Response Criticism*, New York 1993.
- L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Rudolf*

- Bultmann, Assen 1962.
- L. Hartman a.o. (eds.), *Aspects on the Johannine Literature, Papers presented at a conference of Scandinavian New Testament exegetes at Uppsala*, June 16–19, 1987.
- M. Hasitschka, *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium: Eine bibeltheologische Untersuchung*, Innsbruck 1989.
- F. Hauck, ‘καθαρός κτλ’, in: Kittel 1976.
- , ‘νίπτω’, in: Kittel 1976.
- J.P. Heil, ‘Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John’, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, 57 (July 1995) 3, pp.729–745.
- H. Hegermann, ‘Er kam in sein Eigentum. Zur Bedeutung des Erdenwirkens Jesu im vierten Evangelium’, in: Lohse 1970, pp.112–131.
- M. Hengel, *The Johannine Question*, Philadelphia 1989.
- , ‘The Old Testament in the Fourth Gospel’, in: Evans 1994, pp.380–395.
- , ‘The Wine Miracle at Cana’, in: Hurst 1987, pp.83–112.
- J.W. van Henten, ‘Christenen binnen en buiten het jodendom’ in: Baarda 1991, pp.137–161.
- V. Herntrich, ‘κρίνω κτλ’ in: Kittel 1965, pp.923–933.
- J. Herrmann, ‘ἰλάσκειν, ἰλασμός’, in: Kittel 1976, vol.3, Sixth printing, p.302.
- C.J. den Heyer, *Exegetische methoden in discussie. Een analyse van Markus 10,46–13,37*, Kampen 1978.
- , *De Messiaanse Weg. Van Jesoea van Nazareth tot de Christus van de Kerken*, Kampen 1998.
- , *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema*, 7e uitgebreide druk, Kampen 1998.
- F.R. Hitchcock, ‘Is the Fourth Gospel a Drama?’, in: Stibbe, Leiden 1993
- N. Hoffmann, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981.
- O. Hofius ‘Die Auferweckung des Lazarus. Joh. 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie’, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 102 (Februar 2005), pp.17–34.
- , u.a. (eds.), *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1997.
- , ‘Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnos in Joh. 1 1–18’, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, hrgb. durch E. Grässer, 78. Band (1987).
- , ‘Sühne’, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 32.Band, New York 2001.
- M. Hooker, ‘John the Baptist and the Johannine Prologue’, in: *New Testament Studies* 16, 1969–1970, pp.354–358.
- H. Hoping, ‘Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie’, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 118. Band 1996, pp.345–360.
- P.W. van der Horst, ‘Lamb’, in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. van der Toorn a.o. (eds.), Leiden 1999, pp.502–504.
- E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel by the Late Edwyn Clement Hoskyns*, (ed. F.N. Davey) London 1947.
- C. Houtman, *Exodus*, Deel 2, Kok 1989.
- A.A. van Houwelingen e.a. (red.) *Jezus bij Hoog en Laag. De christologie van Van de Beek en Kuiter*, Leidse Lezingen, Kampen 1999.
- P.H.R. van Houwelingen, *Johannes. Het evangelie van het Woord*, Kampen 1997.
- J.K. Howard, ‘Passover and Eucharist in the Fourth Gospel’, in: *Scottish Journal of Theology*, 20 (1967), pp.329–337.
- A.M. Hunter, *The Gospel According to John*, Cambridge 1965.
- L.D. Hurst a.o. (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology. In Memory of George Bradford Caird*, Oxford 1987.
- L.W. Hurtado, ‘Christ’, in: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, J.B. Green a.o. (eds.) Leicester 1992, pp.115–116.
- Y. Ibuki, *Die Wahrheit im Johannesevangelium*, Bonn 1972.
- W. Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore 1974.
- A.M. Jack, *Texts Reading Texts, Sacred and Secular*, Sheffield 1999.
- B. Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen 1993.
- , ‘Ich will in eurer Mitte wohnen. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie’, in: idem 1993, p.146.
- , *Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff*, Stuttgart 1997.
- , ‘Stellvertretung’, in: Betz 2004, p.1708.
- , *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982.
- , ‘Sühne’, in: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale Theologische Enzyklopädie*, hrgb. von E. Fahlbusch u.a., Göttingen 1996.
- H. Jansen, ‘Anti-Semitic Potential in het Evangelie van Johannes’, in: Van Arkel 1985, pp.75–116.
- K. Jaspers ‘Wahrheit und Unheil der Bultmannischen Entmythologisierung’, in: Bartsch 1954, Deel 3, pp.9–46.
- J. Jeremias, ‘Abba’, in: *Theologische Literaturzeitung* 79 (1954), pp.213v.
- , *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960.
- , ‘ἄρως, ἐπαίρω’, in: Kittel 1976, pp.185–186.
- , *The Central Message of the New Testament*, SCM Press 1965.
- , ‘θύρα’, in: Kittel 1938, 3. Band, pp.178–180.
- , ‘Johanneische Literaturkritik’, in: *Theologische Bulletin* 20 (1941), pp.33–46.
- , ‘ποιμήν’, in: Kittel 1953, p.496
- J. Jervell, a.o. (eds.), *Gods Christ and His People, Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo 1977.
- K. Jobes a.o., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2000.
- M. de Jonge, *L’Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, Leuven 1977.
- , *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God*, Missoula 1977.
- , ‘Jewish Expectations about the “Messiah” According to the Fourth Gospel’, in: *New Testament Studies* 19 (1973), pp.246–270.
- , e.a. *Taal en teken. Ontmoetingen met Jezus in het Evangelie van Johannes*, Nijkerk 1978.
- L.L. Johns, *The Lamb Christology of the Apocalypse of John*, Tübingen 2003.
- E.D. Johnston, ‘The Johannine Version of the Feeding of the Five Thousand – An Independent Tradition?’, in: *New Testament Studies* 8 (1961–1962), pp.151–154.
- J.-D. Kaestli e.a. (eds.), *La Communauté Johannique et son Histoire*, Geneve 1990.
- E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1980.
- C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody 2003.
- K. Kermode, ‘St. John as Poet’, in: *Journal for the Study of the New Testament* 28 (1986).
- O. Kiefer, *Die Hirtenrede*, Stuttgart 1967.
- G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol.1-10, Grand Rapids 1976–1977.
- , *Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testaments*, Stuttgart 1953.
- W. Klassen a.o. (eds.), *Current Issues in New Testament Interpretation. Essays in Honour of Otto A. Piper* London 1992.
- H. J. Klauck, ‘Geschrieben, erfüllt, vollendet: die Schriftzitate in der Johannespassion’, in: Labahn 2004, pp.140–157.
- T. Knöppler, *Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes*

- Jesu*, Neukirchen 2001.
- , *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie*, Neukirchen, 1994.
- K. Koch, *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze*, 1. Band, (hrbg. Von B. Janowski u.a.), Neukirchen-Vluyn 1991.
- , ‘Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit’, in: *Evangelische Theologie* 26 (1966), pp.217–234.
- C.R. Koester, *The Dwelling of God. The Tabernacle in the Old Testament. Intertestamental Jewish Literature and the New Testament*, Washington 1989.
- , *Symbolism in the Fourth Gospel*, Minneapolis 1995.
- H. Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament 72)*, Zürich 1987.
- L. Köhler u.a., ‘כפר’, in: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3. Aufl., neu bearbeitet von W. Baumgartner, Leiden 1974.
- B. Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990.
- B. Kowalski, *Die Hirtenrede (Joh. 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums*, Stuttgart 1996.
- C. van der Kooi, *Hinkelen binnen de lijnen. Enkele krijgstrepen voor een christologie*, Kampen 1999.
- H.-J. Kraus, ‘Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament’, in: *Evangelische Theologie* 18 (1958), pp.47–67.
- Th.C. de Kruijf, ‘The Glory of the Only Son (John 1:14)’, in: *Studies in John*, Leiden 1970, pp.111–123.
- J. Kügler, *Der Jünger, den Jesus liebte*, Stuttgart 1988.
- H. Kuhn, ‘Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts’, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1975) 1, pp.1–46.
- H.M. Kuitert, *Jezus: nalatenschap van het christendom. Schets voor een Christologie*, Baarn 1998.
- W.G. Kümmel, *Einleitung in das neue Testament*, Heidelberg 1973.
- , *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus – Paulus – Johannes*, Fünfte Auflage, Göttingen 1987.
- L. Kundert, *Die Opferung. Bindung Isaaks*, WMANT 79, Neukirchen-Vluyn 1998.
- W.S. Kurz, ‘The Beloved Disciple and Implied Readers’, in: *Biblical Theology Bulletin*, 19 (July 1989) 3, pp.100–107.
- E. Kutsch, ‘Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes’, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55 (1985), pp.1–35.
- R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship*, Minneapolis 1975.
- , ‘John, the Gospel of’, in: *The Anchor Bible Dictionary*, D.N. Freedman (ed.), 3 (1992), pp.912–931.
- , *John, the Maverick Gospel*, revised edition, Louisville 1993.
- , *John’s Story of Jesus*, Philadelphia 1984.
- P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie*, Bonn 1970.
- M. Labahn u.a. (hrbg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn 2004.
- G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 3rd print, Grand Rapids 1977.
- M. Lang, *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh. 18–20 vor dem markinischen und lukianischen Hintergrund*, Göttingen 1999.
- P. Lamarche, ‘The Prologue of John’, in: Ashton 1986, pp.36–66.
- D.A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, Sheffield 1994.
- H. Leene, ‘Offer en plaatsvervanging in het Oude Testament’, in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 98 (nov. 1998) 4, pp.157–167.
- J.E. Leibig ‘John and “the Jews”’: Theological Antisemitism in the Fourth Gospel’, in: *Journal of Eucumenical Studies*, 20 (Spring 1983) 2, pp.209–234.
- J. Leonhardt-Balzer, ‘Der Logos und die Schöpfung: Streiflichter bei Philo (Op. 20–25) und im Johannesprolog (Joh. 1,1–18)’ in: Frey 2004, pp.295–319.
- X. Léon-Dufour ‘Spécificité symbolique du Language de Jean’, in: Kaestli 1990, pp.121–134.
- , ‘Towards a symbolic Reading of the Fourth Gospel’, in: *New Testament Studies*, 27 (1981), pp.439–456.
- H. Levin, *Contexts of Criticism*, New York 1963.
- H. Lichtenberger (hrbg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, 3. Band, Tübingen 1996.
- A.T. Lincoln, ‘The Beloved Disciple as Eyewitness and the Fourth Gospel as Witness’, in: *Journal for the Study of the New Testament* 85 (2002), pp.3–26.
- B. Lindars, *Behind the Fourth Gospel*, London 1971.
- , ‘ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ in Jn 16:8 and 10’, in : Descamp 1970, pp.275–285.
- , *The Gospel of John*, London 1972.
- , *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, London 1983.
- , *John. New Testament Guides*, Sheffield 1990.
- , ‘The Theology of the Fourth Gospel’, in: idem 1971, pp.61–79.
- , ‘The Passion in the Fourth Gospel’, in: Meeks 1977, pp.71–86.
- E.A. Livingstone (ed.), *Studia Evangelica, vol.7, Papers Presented to the Fifth International Congress of Biblical Studies, Held at Oxford 1973*, Berlin 1982.
- W. Loader, *The Christology of the Fourth Gospel. Structures and Issues*, Frankfurt 1989.
- E. Lohmeyer, ‘Die Fusswaschung’, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 38 (1939), pp.82–89.
- E. Lohse u.a., *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschrift für Joachim Jeremias*, Göttingen 1970.
- R.N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids 1975.
- , a.o., *New Dimensions in New Testament Study*, Grand Rapids 1974.
- U. Luz, u.a. (red.), *Die Mitte des Neuen Testaments (Festschrift Eduard Schweizer)*, Göttingen 1983.
- , ‘Theologia Crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament’, in: *Evangelische Theologie* 34 (1974), pp.118–141.
- , ‘βασιλεία’, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrbg. von H. Balz u.a., 1. Band (1980), pp.481–491.
- F. Maass, ‘כפר Kpr pi. Sühnen’, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 10. Band, 1984, pp.842–858.
- I.D. Mackay, *John’s Relationship with Mark*, Tübingen 2004.
- B.J. Malina a.o., *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998.
- I.H. Marshall, ‘Lamb of God’, in: *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, eds. R.P. Martin (a.o), Downers Grove 1997, pp.432–434.
- J.P. Martin, ‘Expository Articles (John 10:1–10)’, in: *Interpretation*, 31 (Jan. 1978) 1, pp.171–175.
- J.L. Martyn, ‘Glimpses into the History of the Johannine Community’ in: De Jonge 1977, pp.149–175.

- , *The Gospel of John in Christian History*, New York 1978.
- , *History and Theology in the Fourth Gospel*, 2d ed., Nashville 1979.
- M.A. Matson, ‘The Temple Incident. An Integral Element in the Fourth Gospel’s Narrative’, in: Fortna 2001, pp.145–153.
- W.E. May, ‘Sin’, in: *The New Dictionary of Theology*, (eds. J.A. Komonchak e.a.), Goldenbridge 1987, p.954–967.
- E.V. McKnight, ‘Literary Criticism’, in: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. J.B. Green, a.o., Leicester 1992, pp.473–481.
- W.A. Meeks, ‘“Am I a Jew?” Johannine Christianity and Judaism’, in: Neusner 1975, pp.163–186.
- , ‘Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity’s Separation from the Jewish Communities’, in: Neusner a.o. 1975, pp.162–165.
- , a.o., *Gods Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo 1977.
- , ‘The Man from Heaven in Johannine Sectarianism’, in: *Journal of Biblical Literature*, 91 (1972) pp.141–173.
- , *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967.
- K.H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991.
- M.J.J. Menken, ‘The Christology of the Fourth Gospel: A Survey of Recent Research’, in: De Boer 1993, pp.292–320.
- , ‘Interpretation of the OT and the Resurrection of Jesus in John’, in: Bieringer 2002, pp.189–205.
- , ‘John 6:51c–58: Eucharist or Christology?’ in: Culpepper 1997, pp.183–204.
- , ‘Die jüdische Feste im Johannesevangelium’, in: Labahn 2004, pp.269–286.
- , *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996.
- Ph.-H. Menoud, ‘L’Évangile de Jean d’après les recherches récentes’, in: *Cahier théologique de actualité protestante*, 3, 2ème ed., Neuchâtel 1947, pp.12–26.
- P.M. Meyer, ‘A Note on John 10:1–18’, in: *Journal of Biblical Literature*, vol.75, 1956, pp.232–235.
- C.L. Meyers and E.M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1–8, A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, 2d ed., New York 1988.
- B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2d ed, United Bible Societies, London 1994.
- R. Metzner, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*, Tübingen 2000.
- , ‘Vollmacht im Johannesevangelium’, in: *Novum Testamentum* 45 (2003) 1, pp.22–44.
- J. Michl, ‘Der Sinn der Fusswaschung’, in: *Biblica* 40 (1959), pp.697–708.
- E.L. Miller, ‘The Johannine Origins of the Johannine Logos’, in: *Journal of Biblical Literature*, 112 (1993) 3, pp.445–457.
- S. Minear, ‘Diversity and Unity. A Johannine Case-Study’, in: Luz 1983, pp.162–175.
- J.P. Miranda, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln*, Stuttgart 1977.
- C.L. Mitton ‘Atonement’, in: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol.1, ed. G.A. Buttrich, New York 1962, pp.309–313.
- G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Rome 1987.
- R.C. Moberly, *Atonement and Personality*, London 1907.
- F. J. Moloney, ‘The Function of Prolepsis in the Interpretation of John 6’, in: Culpepper 1997, pp.129–148.
- , *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series, vol.4, Collegeville 1998.
- , *The Johannine Son of Man*, 2d ed., Rome 1978.
- D. Monshouwer, *Leviticus*, Kampen 1982.
- E. J. Moore, ‘Eating the Flesh and Drinking the Blood. A Reconsideration’, in: *Anglican Theological Review*, 48 (1966), pp.70–75.
- S.D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels. The Theoretical Challenge*, New Haven 1989.
- L. Morris, ‘Atonement’, in: *Baker’s Dictionary of Christian Ethics*, C.F.H. Henry (ed.), Grand Rapids 1973, pp.44–45.
- , ‘The Atonement in John’s Gospel’, in: *Criswell Theological Review*, 3 (1988) 1, pp.49–64.
- , *The Atonement. Its Meaning & Significance*, Leicester 1983.
- , *The Gospel according to John*, revised edition, Grand Rapids 1995.
- , *New Testament Theology*, Grand Rapids 1986.
- , *Studies in the Fourth Gospel*, Grand Rapids 1969.
- J.C. Moyer, ‘Lamb’, in: *The International Standard Bible Encyclopedie*, vol.3, Grand Rapids 1986, pp.60–62.
- J. Muilenberg, ‘Literary Form in the Fourth Gospel’, in: *John. Readings: A New Biblical Commentary*, Sheffield 1993, pp.65–76.
- H. Mulder, *De uitsluiting uit de synagoge*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van buitengewoon hoogleraar aan de Protestantse Theologische Faculteit te Brussel, Amsterdam 1972.
- U.B. Müller, ‘Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium. Erwägungen zur Kreuzestheologie im Neuen Testament’, in: *Kerygma und Dogma*, 21 (1975), pp.49–71.
- , ‘Zum Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums. Das Problem des Todes Jesu’ in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 88 (1997), pp.24–55.
- Th. Müller, *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium. Eine exegetische Studie, zugleich der Versuch einer Antwort an Rudolf Bultmann*, Zürich 1958.
- R.C. Musaph-Andriesse en E. van Voolen, *Hagadah. Het Pesachverhaal opnieuw vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien*, Baarn 1993.
- B.D. Napier, ‘Lamb’, in: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, New York 1962, pp.58–59.
- A. Negoitsa e.a. ‘L’agneau de Dieu est Le Verbe de Dieu (Ad. Jo.1 :29 et 36)’ in: *Novum Testamentum*, 13 (1971), pp.24–37.
- J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults, Part 1: NT*, Leiden 1975.
- J.E.L. Newbigin, *The Light Has Come: An Exposition of the Fourth Gospel*, Grand Rapids 1982.
- J. Neyrey, ‘John III: A Debate over Johannine Epistemology and Christology’, in: *Novum Testamentum*, 2 (1981), pp.116–119.
- W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel*, Leiden 1972.
- N.M. Nicolsky, ‘Pesach im Kulte des jerusalemischen Tempels’, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums*, hrsgb. von J. Hempel, Neue Folge, 4. Band, 1927.
- J. Nieuwenhuis, *Groeten van Johannes*, Zoetermeer 1987.
- A. Obermann *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium*, Tübingen 1996.
- K.S. O’Brien, ‘Written That You May Believe: John 20 and Narrative Rhetoric’, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, 67 (April 2005) 2, pp.284–302.
- A. Oepke, ‘λούω’ in: Kittel 1977, 4. Band, pp.297–309.
- G.R. O’Day, ‘The Gospel of John. Introduction, Commentary and Reflection’, in: *The New Interpreters Bible*, vol.9, Nashville 1995.

- , *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia 1986.
- S. Ogden, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, London 1985.
- B. Olsson, ‘The History of the Johannine Movement’, in: *Aspects on the Johannine Literature. Papers Presented at a Conference of Scandinavian New Testament exegetes at Uppsala*, eds. Hartman a.o., June 16–19, 1987, pp.27–43.
- B. Oosting, *Verzoening als verleiding. Een nieuwe toegang tot de wondere woorden van het boek Leviticus*, Vught 2004.
- H.C. Orchard, *Courting Betrayal: Jesus as Victim in the Gospel of John*, Sheffield 1998.
- J. J. O’Rourke, ‘Asides in the Gospel of John’, in: *Novum Testamentum*, 21 (1997), pp.210–219.
- , ‘The historic Present in the Gospel of John’, in: *Journal of Biblical Literature*, 93 (1974), pp.585–590.
- H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Basel 1954.
- E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994.
- J. Painter, ‘The Farewell Discourse and the History of Johannine Christianity’, in: *New Testament Studies*, 27 (1981), pp.525–543.
- , ‘Inclined to God: The Quest for Eternal Life-Bultmannian Hermeneutics and the Theology of the Fourth Gospel’, in: Culpepper 1996, pp.346–368.
- , ‘Jesus and the Quest for Eternal Life’, in: Culpepper 1997, p.61.
- , ‘John 9 and the Interpretation of the Fourth Gospel’, in: *Journal for the Study of the New Testament*, 28 (1986), pp.31–61.
- , ‘Sacrifice and Atonement in the Gospel of John’, in: Labahn 2004, pp.292–313.
- , ‘The Quotations of Scripture and Unbelief in John 12.36B–43’, in: Evans 1994, pp.429v.
- , ‘Tradition, History and Interpretation of John 10’, in: Beutler 1991, pp.53–74.
- W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Deel 2, Göttingen 1991.
- P. Parker, John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel, in: *Journal of Biblical Literature*, 81 (1962), pp.35–43.
- J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, vol.III-IV, Copenhagen 1940, pp.359,364.
- N.R. Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics*, Philadelphia 1978.
- G.A. Phillips, ‘This is a Hard Saying. Who Can Be Listener to it?: Creating a Reader in John 6’, in: *Narrative and Discourse in Structural Exegesis. John 6 & 1 Thessalonians*, Semeia 26, Chico 1983.
- A.W. Pink, *Exposition of the Gospel of John*, 11th ed., Grand Rapids 1976.
- G.V. Pixley, *Gods Kingdom*, New York 1981.
- J. Plammatter e.a. (eds.), *Theologische Berichte 1*, Zürich 1972.
- P. J. du Plessis, ‘Zie het Lam Gods. Overwegingen bij de knechtsgestalte in het Evangelie van Johannes’ in: *De Knechtsgestalte van Christus. Studies door collega’s en oud-leerlingen aangeboden aan Prof. Dr. H.N. Ridderbos*, Kampen 1978, pp.120–138.
- T.E. Pollard, ‘Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel’, in: *Vigiliae Christianae*, 12 (1958), pp.147–153.
- T. Popp, ‘Die Kunst der Wiederholung. Repetition, Variation und Amplifikation im vierten Evangelium am Beispiel von Johannes 6,60–71’, in: Frey 2004, pp.559–592.
- S.E. Porter, ‘Can Traditional Exegesis Enlighten Literary Analyses of the Fourth Gospel? An Examination of the Old Testament Fulfillment Motif and the Passover Theme’, in: Evans 1994, pp.396–428.
- M.A. Powell, *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, New York 1992.
- , *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*, London 1993.
- Th. Preiss, *La Vie en Christ*, Neuchâtel 1951.
- O.D. Procksch ‘ἀγιάζω’ in: Kittel 1933, 1. Band, p.112–114.
- J. Quasten, ‘The Parable of the Good Shepherd: Jn. 10:1–21’, in *The Catholic Biblical Quarterly*, 10 (1948), pp.1–12.
- G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band 1, München 1992.
- J. Rahner, *Er aber sprach vom Tempel seines Leibes. Jesus von Nazareth als Ort der Offenbarung im vierten Evangelium*, Bodenheim 1998.
- G. Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge 1974.
- K.H. Rengstorf, ‘ἀποστέλλω κτλ’, in: Kittel 1933, 1. Band, pp.397–406.
- , ‘ἐργον’, in: Kittel 1935, 2. Band, pp.631–649.
- D. Rhoads, a.o. (eds.), *Characterization in the Gospel. Reconceiving Narrative Criticism*, Sheffield 1999.
- , ‘Narrative Criticism: Practices and Prospects’, in: idem, 1999, pp.264–285.
- G. Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium*, Regensburg 1967.
- H. Ridderbos, *Het evangelie naar Johannes. Proeve van een theologische exegese*, Deel 1,2 Kampen 1987, 1992.
- , ‘The Structure and Scope of the Prologue to the Gospel of John’, in: *Novum Testamentum*, 8 (1966), pp.180–201.
- J. Riedl, *Das Heilswerk Jesu nach Johannes*, Freiburg 1973.
- F. Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament*, D.E. Nestle, ed., 1997.
- H. Riesenfeld, ‘Zu den johanneischen ἵνα – Sätzen’, in: *Studia Theologica*, 19 (1965), pp.213–220.
- , ‘ὑπέρ’, in: Kittel 1969, 8. Band.
- J.A.T. Robinson, ‘The Destination and Purpose of St. John’s Gospel’, in: *New Testament Studies* 6, pp.117–131.
- , *The Human Face of God*, London 1972.
- , ‘The “Others” of John 4, 38’, in: *Studia Evangelica*, Berlin 1959, pp.510–515.
- , ‘The Parable of John 10:1–5’, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1955, pp.233–240.
- , *The Priority of John*, London 1985.
- , ‘The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John’, in: *New Testament Studies*, 1962–1963, pp.120–129.
- J. Rogerson a.o. (eds.), *The Old Testament World*, Cambridge 1989.
- G. Röhser, ‘Stellvertretung IV’, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 7. Band, hrsg. von G. Müller, Berlin 2001.
- E. Ruckstuhl, ‘Die johanneische Menschensohnforschung 1957–1968’, in: Plammatter 1972, pp.171–284.
- , *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg 1951.
- K. Runia, *Het geheim van Jezus Christus*, Kampen 1992.
- D. Rusam, ‘Das “Lamm Gottes” (Joh. 1,29,36) und die Deutung des Todes Jesu im Johannes-evangelium’, in: *Biblische Zeitschrift*, Neue Folge, 49 (2005) 1, pp.60–80.
- B.W. J. de Ruyter, *De gemeente van de evangelist Johannes: haar Polemie en haar Geschiedenis*, Delft 1989.
- L. Ryken a.o. (eds.), *A Complete Literary Guide to the Bible*, Grand Rapids, 1993
- W.H. Salier, *The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John*, Tübingen 2004.
- E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985.
- , *Judaism. Practice & Belief. 63BCE-66CE*, London 1992.
- P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978.
- A. Schenker, *Versöhnung und Sühne: Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament: mit einem Ausblick*

auf das Neue Testament, Freiburg 1981.

N. Scheurs, 'Eén voor alle anderen. Plaatsbekleding als metafoor in de soteriologie', in: *Tijdschrift voor Theologie*, 35 (1995), pp.3–23.

E. Schick, *Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg 1956, p.60.

A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht und glaubt*, Stuttgart 1960.

F.D.E. Schleiermacher, *The Life of Jesus*, Berlin 1864.

C. Schlund *Kein Knochen soll gebrochen werden. Studien zu Bedeutung und Funktion des Pesachfests in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium*, Neukirchen 2005.

W.H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin 1995.

W. Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, Berlin 1992.

F.S. Schmitt (hrsgb.), *Anselm von Canterbury; Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden ist*, Darmstadt 1970.

R. Schnackenburg 'Christ und Sünde nach Johannes' in: idem 1968, pp.97–122.

–, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, 2. Band, München 1968.

–, *Das Johannesevangelium*, Teil I,II,III,IV, Freiburg 1967,1971,1975,1984.

–, 'Der Menschensohn im Johannesevangelium', in: *New Testament Studies*, 11 (1964–1965), pp.123–137.

–, 'Die Messiasfrage im Johannesevangelium', in: Blinzler 1963, pp 257–264.

–, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg 1993.

–, 'Zur Redaktionsgeschichte des Johannesevangeliums', in: idem 1984.

J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1976.

S.M. Schneiders, 'History and Symbolism in the Fourth Gospel', in: De Jonge, Leuven 1977, pp.371–376.

K.H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949.

U. Schnelle, 'Die Abschiedsreden in Johannesevangelium', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 80 (1989), pp.64–79.

–, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneische Schule*, Göttingen 1987.

–, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig, 1998.

–, *Neutestamentliche Anthropologie*, Neukirchen-Vluyn 1991.

–, 'Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums', in: *New Testament Studies*, 42 (1996), p.359–373.

K. Scholtissek, 'Ein grössere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde (Joh. 15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium', in: Frey 2004, pp.413–439.

S. Schoon, *Onopgeefbaar verbonden. Op weg naar vernieuwing in de verhouding tussen de kerk en het volk Israël*, Kampen 1998.

–, *De Weg van Jezus. Een christologische heroriëntatie vanuit de joods-christelijke ontmoeting*, Kampen 1991.

W. Schrager, 'ἀποσυνάγωγος', in: Kittel 1953, pp.845–850.

L. Schrothoff, 'ζῶ, ζωή', in: *Exegetisch Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2. Band, Stuttgart 1981, pp.268–269.

S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1972.

H. Schürmann, 'Joh. 6,51c – ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede', in: *Biblische Zeitschrift*, 2 (1958), pp.244–262.

O. Schwankl, *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, Freiburg 1995.

E. Schweizer, *Ego eimi: Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung des Johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, 2. Aufl., Göttingen 1965.

–, 'Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der "Sendungsformel" Gal. 4 4f. Rm 8 3f. Joh. 3 16f. 1 Joh. 4 9', in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 57 (1966), pp.199–210.

–, 'Zur Interpretation des Kreuzes bei R. Bultmann', in: Benoit 1950, pp.228–238.

F. van Segbroek (ed.), *The Four Gospels, Vol III, Festschrift Frans Neirynck*, Leuven 1992.

F.F. Segovia, 'John 13 1–20, The Footwashing in the Johannine Tradition', in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 73 (1982), pp.31–51.

H. Servotte, *Johannes literair. De geest van de letter in het vierde evangelie*, Bostel 1992.

P.L. Shuler, 'The Genres of the Gospels', in: Dungan 1990, p.459.

A.J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Rome 1967.

S.S. Smalley, *JOHN – Evangelist & Interpreter*, 2d ed., Carlisle 1998.

–, 'The Johannine Son of Man Sayings', in: *New Testament Studies*, 15 (1968–1969), pp.278–301.

–, 'Keeping up with Recent Studies. XII. St. John's Gospel', in: *The Expository Times*, 97 (Oct. 1985–1986).

–, 'Salvation Proclaimed. VIII. John 1^{29–34}', in: *The Expository Times*, 93 (1981/1982), pp.324–329.

D.M. Smith, *John Among the Gospels*, Minneapolis 1992.

–, 'Judaism and the Gospel of John', in Charlesworth 1990, p.77.

–, 'The Sources of the Gospel of John: An Assessment of the Present State of the Problem', in: *New Testament Studies*, 10 (1963–1964), pp.336–351.

–, *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge 1995.

J. D'Souza, *The Lamb of God in the Johannine Writings*, Rome 1968.

H. Spiekermann, 'Stellvertretung II', in: *Theologische Realenzyklopädie*, 32. Band, Berlin 2002, pp.135–137.

E. van Staalduin-Sulman, *The Targum of Samuel*, Leiden 2002.

J.L. Staley, *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta 1988.

E. Starke, 'Leben', in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Göttingen 1992, pp.44–47.

M. Steinberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985.

W. Stenger, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ in JO. XVI 8.10', in: *New Testament Studies*, 21 (1997), pp.2–12.

–, (ed.), *The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth Century Perspectives*, Leiden 1993.

M.W.G. Stibbe, *John*, Sheffield 1993.

–, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1992.

W. Stoker, 'God ervaren in het lezen van de Schrift', in: *Verhulde waarheid. Over het begrijpen van religieuze teksten*, Wessel Stoker en Henk Vroom, Zoetermeer 2000, pp.34–43.

R.H. Strachan, *The Fourth Gospel*, London 1941.

H.L. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, 4, München 1928.

–, '"Das Passahmal", Vierter Excurs', in: *Excursus zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, 1. Band, München 1928, pp.41–76.

H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1954.

P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2. Band, Göttingen, 1999.

–, (hrsgb.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen 1983.

–, u.a., *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Stuttgart 1979.

–, 'Das Lamm Gottes – eine Skizze', in: Lichtenberger 1996, pp.529–542.

- , ‘Sühne’, in: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale Theologische Enzyklopädie*, hrsgb. von E. Fahlbusch u.a., Göttingen 1996, p.552.
- V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching*, London 1940.
- , *The Names of Jesus*, London 1953.
- , *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London 1985.
- M.C. Tenney, ‘The Footnotes of John’s Gospel’, in: *Bibliotheca Sacra* (1960), pp.350–364.
- M. Teschendorf, ‘Der Schöpfungsgedanke im Neuen Testament’, in: *Neutestamentliche Forschungen. Sonderheft der theologischen Studien und Kritiken*, 104 (1932) 3/4.
- R. Thomas, *Petrus Abaelardus (1079–1142)*, Trier 1980.
- R.W. Thomas, ‘The Meaning of the Terms “Life” and “Death” in the Fourth Gospel and in Paul’, in: *Scottish Journal of Theology*, 21 (1968) 1, pp.199–212.
- M.M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Philadelphia 1988.
- W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung im Johannesevangelium*, Münster 1979.
- H. Thyen, ‘Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums’ in: *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context*, eds. J. Beutler a.o., Cambridge 1991, pp.116–134.
- P. J. Tomson, *Als dit uit de Hemel is... Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in hun verhouding tot het jodendom*, Hilversum 1997.
- D. Tovey, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*, Sheffield 1997.
- A.A. Trites, ‘Witness’, in: *Dictionary of the Later New Testament & its Developments*, (eds. R.P. Martin a.o.), pp.877–880.
- P. Trummer, ‘Versöhnung’ in: *Neues Bibel Lexikon*, 3. Band, M. Görg u.a. (eds.), Düsseldorf 2001, pp.1015–1022.
- K. Tychido, ‘Tradition and Redaction in John 12:1–43’, in: *New Testament Studies*, 30 (1984), pp.609–619.
- C.M. Tuckett, ‘Pilate in John 18–19. A narrative critical approach’ in: *Narrativity in Biblical and Related Texts* (eds. G.J. Brooke e.a.), Leuven 2000, pp.131–140.
- , ‘Atonement in the New Testament’, in: *The Anchor Bible Dictionary*, vol.1, D.N. Freedmann (ed.), New York 1992, pp.518–522.
- C.M. Tuckett, ‘Atonement in the NT’, in: *The Anchor Bible Dictionary*, vol.1, D.N. Freedmann (ed.), New York 1992.
- M. Turner, ‘Atonement and the Death of Jesus in John – Some Questions to Bultmann and Forestell’, in: *The Evangelical Quarterly*, 62 (1990) 2, pp.99–122.
- C. Umoh, ‘The Temple in the Fourth Gospel’, in: Labahn 2004, pp.314–333.
- K.J. Vanhoozer, ‘The Hermeneutics of I-Witness Testimony: John 21.20–24 and the “Death” of the “Author”’, in: Auld 1993, pp.366–387.
- R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde. De instellingen van het OT*, Deel 2, Utrecht 1978.
- B. Vawter, ‘What came to be in Him was Life (Jn 1,3b–4a)’, in: *The Catholic Biblical Quarterly*, 25 (1963), pp.401–406.
- G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1973.
- J.S. Vos, *De betekenis van de dood van Jezus. Tussen seculiere exegese en christelijke dogmatiek*, Zoetermeer 2005.
- , ‘De plaatsvervangende zoendood van Jezus in de synoptische evangeliën. Een bijdrage aan het debat over de verzoening’, in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 98 (1998), pp.147–157.
- U.C. Von Wahlde, ‘The Johannine “Jews”: A Critical Survey’ in: *New Testament Studies*, 28 (1982), pp.33–60.
- H. Warnsbrough (ed), *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield 1991.
- J.G. van der Watt, ‘Salvation in the Gospel According to John’, in: *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*, J.G. van der Watt (ed.), Leiden 2005, pp.101–131.
- D.W. Wead, ‘Lamb of God’, in: *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol.3, Grand Rapids 1986, pp.62–63.
- , *The Literary Devices in John’s Gospel*, Basel 1970.
- A.F. Wedel, ‘John 4:5–26 (5–42)’, in: *Interpretation*, 31 (Oct. 1977) 4.
- H. Weder, ‘Die Menschwerdung Gottes: Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh. 6’, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 82 (1985), pp.325–360.
- H-U. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, Berlin 2004.
- K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1992.
- R.J.Z. Werblowsky a.o. (eds), *Encyclopedia of the Jewish Religion*, New York 1965.
- W. Weren, ‘Het is volbracht’, in: *Tijdschrift voor Theologie*, 36 (1996), pp.133.
- , ‘Mozes, Jezus en het manna. Een intertextuele studie van Johannes 6’, in: idem 1993.
- , *Intertextualiteit en Bijbel*, Kampen 1993, pp.116–132.
- , *Vensters op Jezus. Methoden in de uitleg van de evangeliën*, 2e druk, Zoetermeer 1998.
- B.F. Westcott, *The Gospel According to St. John*, Grand Rapids 1902.
- D.L. Wheeler, *A Relational View of the Atonement. Prolegomenon to a Reconstruction of the Doctrine*, New York 1989.
- P. Wheelwright, *Metaphor & Reality*, Bloomington 1962.
- H. Wiersinga, *De verzoening in de theologische discussie*, Kampen 1971.
- W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zollikon 1958.
- U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1998.
- I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*, Stuttgart 1993.
- H. Windisch, ‘Johns Narrative Style’, in: Stibbe 1993, pp.25–64.
- W. Wink in: “‘The Son of Man’ in the Gospel of John”, in: Fortna 2001, pp.117–123.
- L. Th. Witkamp, *Jezus van Nazareth in de gemeente van Johannes. Over de interactie van traditie en ervaring*, Kampen 1986.
- , ‘The Use of Traditions in John 5:1–18’, in: *Journal for the Study of the New Testament*, 25 (Oct. 1985), pp.19–47.
- A.S. van der Woude, ‘De Wordingsgeschiedenis van het OT’, in: *Inleiding tot de Studie van het OT*, Kampen 1986.
- G. Ziener, ‘Johannesevangelium und urchristliche Passafeier’, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 50 (1959), pp.263–274.
- R. Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium*, Tübingen 2004.
- , ‘Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer’, in: *Kerygma und Dogma*, 51 (April/Juni 2005) 2, pp.72–99.
- J. Zumstein, ‘Die johanneische Interpretation des Todes Jesu’, in: idem, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, pp.125–144.
- , ‘Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh. 6)’, in: Labahn 2004, pp.123–139.

CURRICULUM VITAE

Hendrik Christiaan Couprie is op 22 januari 1930 geboren te Amsterdam. Na zijn gymnasiumtijd volgde hij een driejarige opleiding tot zeeofficier bij het Koninklijk Instituut voor de Marine te Den Helder. Van 1954 tot 1980 diende hij bij de Koninklijke Marine in diverse varende, vliegende en staffuncties in binnen- en buitenland. In maart 1972 legde hij bij de Erasmusuniversiteit te Rotterdam het doctoraal examen in de economische wetenschappen af.

In januari 1979 werd hij op non-activiteit gesteld i.v.m. zijn benoeming tot lid van de Tweede Kamer der Staten Generaal, deel uitmakend van de fractie van de Anti-Revolutionaire Partij, later het Christen-Democratisch Appel. In januari 1980 verliet hij de Koninklijke Marine met Functioneel Leeftijdsontslag in de rang van Kapitein ter Zee (kolonel).

In 1986 verliet hij de politiek en vestigde zich als zelfstandig interimmanager. Tot 1999 bekleedde hij een vijftiental interimfuncties op directieniveau bij diverse instellingen (semi-overheid, gezondheidszorg en welzijnswerk).

In 2000 werd hij ingeschreven als deeltijdstudent aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Op 20 maart 2003 diende hij een verzoek in tot toelating tot promotie Ex. Art.7 Promotiereglement VU. Op 18 juni 2003 werd zijn voornemen tot promotie op advies van de promotiecommissie van de faculteit der Godgeleerdheid goedgekeurd door het College van Decanen en werd prof. dr. M.C. de Boer aangewezen als promotor. Op 17 maart 2006 werd het proefschrift door de promotor goedgekeurd en heeft de promotiecommissie op advies van de daartoe ingestelde leescommissie besloten de promovendus toe te laten tot verdediging van zijn proefschrift.

